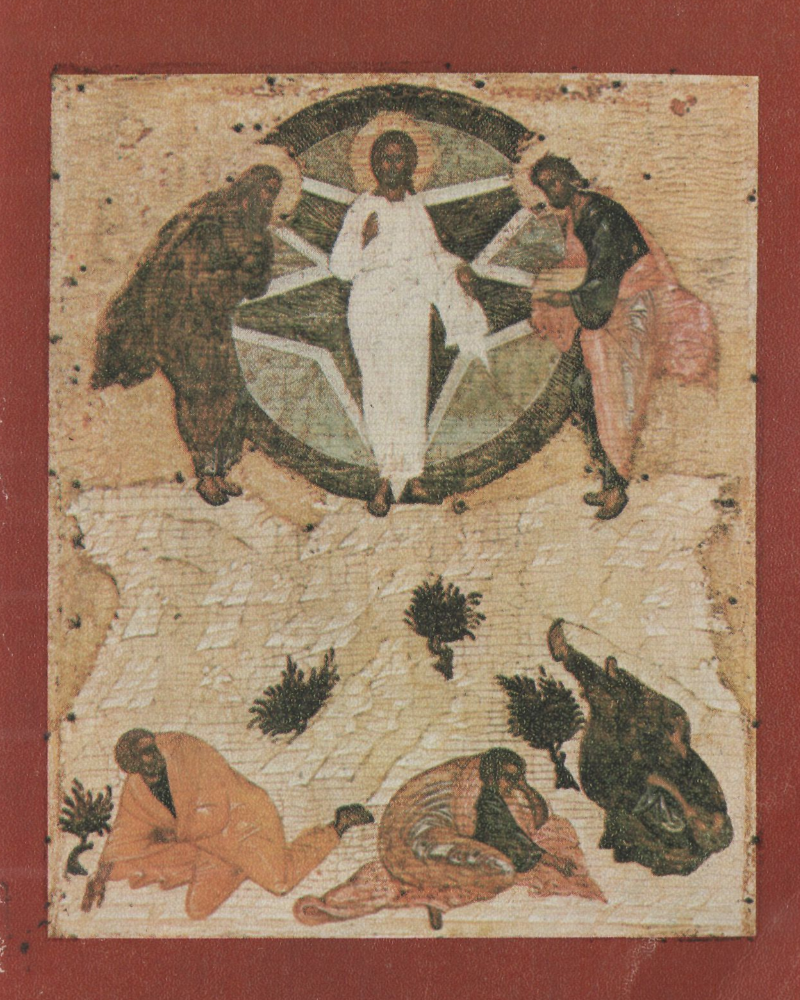
X. LÉON-DUFOUR

ESTUDIOS DE EVANGELIO



EDICIONES CRISTIANDAD

ACADEMIA CHRISTIANA

1. E. O. James: *Introducción a la historia comparada de las religiones.* 353 págs.
2. L. Boff: *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia.* 2.ª ed. 304 págs.
3. E. Lohse: *Teología del Nuevo Testamento.* 286 págs.
4. J. Martín Velasco: *Introducción a la fenomenología de la religión.* 334 págs.
5. M. Meslin: *Aproximación a una ciencia de las religiones.* 267 págs.
6. F. Böckle: *Moral fundamental.* 324 págs.
7. M. Benzo: *Hombre profano - hombre sagrado. Tratado de antropología teológica.* 277 págs.
8. G. Baum: *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología.* 318 págs.
9. R. H. Fuller: *Fundamentos de la cristología neotestamentaria.* 286 págs.
10. J. B. Metz: *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.* 253 págs.
11. W. Zimmerli: *Manual de teología del Antiguo Testamento.* 287 págs.
12. X. Léon-Dufour: *Los Evangelios y la historia de Jesús.* 510 págs.
13. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado.* 474 págs.
14. X. Léon-Dufour: *Estudios de Evangelio. Análisis exegético de relatos y parábolas.* 366 págs.
15. Ch. Perrot: *Jesús y la historia.*
16. X. Léon-Dufour: *Jesús y Pablo ante la muerte.*

X. LÉON-DUFOUR

ESTUDIOS DE EVANGELIO

Análisis exegético de relatos y parábolas

SEGUNDA EDICION



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32

Fue publicado este libro por
ÉDITIONS DU SEUIL, 27, rue Jacob, París

con el título
ÉTUDES D'ÉVANGILE

De él publicó Editorial Estela
la primera edición en castellano.

Traducción de
JOSÉ LÓPEZ DE CASTRO, S. J.

Depósito legal: M. 20.620 - 1982 ISBN: 84-7057-316-0

Printed in Spain

CONTENIDO

INTRODUCCION

I

LIBRO DE LA «GENESIS» DE CRISTO JESUS

II

EL ANUNCIO A JOSE

III

LA TRANSFIGURACION DE JESUS

IV

CURACION DE LA SUEGRA DE SIMON PEDRO

V

LA TEMPESTAD CALMADA

VI

EL NIÑO EPILEPTICO

VII

EL ANUNCIO DE LA IGLESIA

ESTUDIO DE ESTRUCTURAS (Mt 14,1-16,20)

VIII

PARABOLA DEL SEMBRADOR

IX

PARABOLA DE LOS VIÑADORES HOMICIDAS

Los asteriscos (*) señalan la existencia de uno o de dos textos sinópticos paralelos. Para no prejuzgar de la anterioridad de uno u otro sobre los demás, se ha respetado el orden tradicional: Mateo, Marcos, Lucas.

— después de Mt, dos asteriscos = paralelos en Mc y Lc
— después de Mt, un asterisco = paralelo en Mc
— después de Mc, un asterisco = paralelo en Lc
— después de Lc, un asterisco = paralelo en Mt

SIGLAS DE LOS LIBROS BIBLICOS

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los Cantares
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.° Crónicas
2 Cr	2.° Crónicas
Dan	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés = Qohelet
Eclo	Eclesiástico = Sirácida
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Ex	Exodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Heb	Hebreos
Hch	Hechos
Is	Isaías
Job	Job
Jl	Joel
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lv	Levítico
1 Mac	1.° Macabeos
2 Mac	2.° Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Miq	Miqueas
Mt	Mateo
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.° Reyes
2 Re	2.° Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
1 Sm	1.° Samuel
2 Sm	2.° Samuel
Sant	Santiago
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

EHJ *Los Evangelios y la historia de Jesús* (Madrid [3]1982)
VTB *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1972)

PREAMBULO

> Mirad que llegan días —oráculo del Señor—
> en que enviaré hambre al país:
> no hambre de pan ni sed de agua,
> sino de oír la palabra del Señor.
>
> (Am 8,11)

Esos días ¿no son los nuestros? Con el movimiento de renovación litúrgica y bíblica de los últimos años, se ha despertado el hambre de la palabra de Dios en el pueblo cristiano. Las ediciones de la Biblia y del Nuevo Testamento se multiplican; se editan nuevas sinopsis de los evangelios; diversas «Vidas de Jesús» ayudan a situar la existencia de Cristo en su entorno y época; bosquejos teológicos abren vías de acceso hacia el mensaje del Señor: monografías sobre las bienaventuranzas, el reino de Dios, el mensaje moral del Nuevo Testamento... Gracias a los vocabularios bíblicos que manifiestan a ras de las palabras la continuidad de la revelación a lo largo de ambos Testamentos, podemos ver mejor cómo sube la savia del evangelio desde su terruño bíblico. Aún tendríamos que mencionar los diversos estudios que ayudan a conocer mejor ese gran contexto del Antiguo Testamento. Cómo no alegrarse al ver surgir tantas obras de calidad, que a la vez alimentan y estimulan la necesidad de una verdadera cultura bíblica.

Al sentir cada vez más el hambre de la palabra, el cristiano se hace también más exigente. Cuando de toda esta literatura bíblica pasa a los textos mismos, se halla con frecuencia todavía torpe, sin experiencia. La multitud de tales publicaciones puede incluso estorbarle en su búsqueda de un contacto más y más profundo con el texto inspirado. Si quiere leer atentamente uno u otro evangelio, ya no le basta simplemente acordarse de las obras de síntesis y organizar los datos conforme a una perspectiva que no coincide exactamente con la del evangelista; por ello desea ser guiado paso a paso por un buen comentario, que no sea ni demasiado técnico ni demasiado fácil.

El lector tropieza así con un problema que es en primer lugar el del exegeta. Vulgarización rápida, ciencia indigesta, ¿cómo navegar entre estos dos escollos? A veces nos dicen: debería usted redactar quince o veinte líneas sobre lo que piensa de tal pasaje. Sugerencia que, a decir verdad, no puede tomarse en serio, ya que desconoce las exigencias propias de la exégesis. Los problemas que plantea dicho pasaje son tan numerosos, tan diversas las opiniones críticas, que toda opción personal resulta delicada. En tal caso, ¿deberá el exegeta desplegar la erudición que le ha conducido a resultados que él estima sólidos, tras una larga y minuciosa investigación? No escapará al escollo del comentario demasiado especializado. ¿Se decide entonces a exponer sencillamente sus apreciaciones, sin ningún aparato técnico? Se arriesga a dar al público una obra que requerirá por parte de éste una confianza casi ciega en el autor, y que, de todas maneras, apenas supondrá progreso alguno. A esta vacilación entre ciencia inaccesible y efímera vulgarización viene a añadirse todavía otra dificultad, que con frecuencia suele ignorar el no especialista. El comentario de un evangelio no ha de pasar de quinientas o seiscientas páginas, lo que equivale a decir que, para exponer el contenido de un solo capítulo, el exegeta no dispone sino de un espacio irrisorio: unas quince páginas por término medio.

Y, no obstante, el hambre que acucia al cristiano apremia aún más a aquel que ha de encargarse en la Iglesia de aclarar el sentido de los textos inspirados y convertirlos en verdadero pan asimilable. Por lo que a nosotros toca, antes de editar un comentario propiamente dicho, hemos juzgado necesario pasar por una etapa preliminar. Es cierto que la exégesis, como toda ciencia, exige una paciente iniciación: dominio de las lenguas sagradas (hebreo, griego, arameo), técnica de los manuscritos, crítica textual... Hay que conocer las civilizaciones orientales, manejar los métodos de trabajo, estar al tanto de las opiniones varias a propósito de cada versículo del evangelio. ¿Quiere esto decir que sin este aprendizaje el simple fiel ha de verse privado de una lectura sabrosa de la Palabra? Un camino queda abierto: el de la crítica literaria, que lleva a una mejor inteligencia de los textos evangélicos.

La presente obra no es ni un comentario, ni una síntesis que se pretenda exhaustiva sobre este u otro punto de la doctrina del Señor. Apunta menos alto, aunque quizá más profundo. Y esta profundidad, a dos niveles. Un primer tipo de lector sacará sin duda de algunos textos evangélicos una mayor comprensión teo-

lógica y espiritual; habrá podido experimentar, como en un laboratorio, la solidez y fecundidad del método empleado; y así luego podrá abordar los comentarios con mayor confianza y con mirada más perspicaz. Otro lector, el que desea estudiar, podrá obtener aún más: aprender un método de análisis literario que le permita en seguida trabajar por sí mismo otros pasajes. ¿Habrá sabido nuestro libro evitar el despliegue de un enojoso tecnicismo, así como el riesgo de una vulgarización sin valor educativo? Nos daríamos por satisfechos de nuestra tarea, si hubiésemos contribuido a que todos nuestros lectores puedan dominar ciertos textos y lograr así con mayor facilidad una más profunda inteligencia de la revelación multiforme de la buena nueva.

Habíamos pensado agrupar sencillamente algunos artículos, ya publicados en revistas u obras de carácter colectivo. Comenzado el trabajo, pronto comprendimos que no bastaban unos simples retoques. Si nuestro propósito era el de ofrecer una auténtica iniciación, estos estudios, que en gran parte habían sido redactados para un público de especialistas, debían refundirse enteramente. Era necesario aproximarse primeramente al fiel y marchar a su paso para intentar ascender con él hacia las altas regiones en que sopla el Espíritu.

Quiere esto decir que nuestros estudios van dirigidos en primer lugar a los no especialistas. Los exegetas descubrirán, leyendo entre líneas, ciertas hipótesis críticas que no siempre compartirán; al menos esperamos que sean sensibles al esfuerzo pedagógico que ha sido realizado para facilitar el acceso al mensaje evangélico. Nos dirigimos sobre todo a aquéllos que sienten la necesidad de adquirir una cultura evangélica sólida. ¿Qué conocimientos se les exigen como punto de partida? Un mínimo de conocimientos bíblicos, de informaciones históricas sobre la continuación probable de los acontecimientos de la vida de Jesús, de los elementos de la teología de la Alianza. Los estudios aquí reunidos suponen, como fondo, la síntesis que presentamos en nuestro libro anterior, *Los Evangelios y la historia de Jesús.* Por ello nos vemos a menudo obligados a remitir al lector a sus explicaciones. Su lectura le hará también aprovechar mejor los presentes análisis.

La selección de los textos corresponde igualmente a nuestra intención pedagógica. Deliberadamente hemos dejado aparte el cuarto evangelio, del que nos proponemos hacer ulteriormente un comentario ordenado. En los tres primeros tampoco hemos

retenido las palabras o discursos demasiado complejos, ya por su composición, ya por su alcance doctrinal. Hemos juzgado preferible limitarnos a algunos episodios narrados en gran parte por los tres sinópticos: milagros, parábolas. El estudio VII introduce por fin al lector en los problemas que plantea la redacción de un evangelio, analizando la estructura de un fragmento de Mateo.

El orden de los estudios no es indiferente. Por supuesto, el lector puede comenzar por uno u otro, según su interés: cada estudio forma por sí mismo un todo. Pero deberá saber que dichas unidades se integran en un movimiento de conjunto, que hemos querido que sea progresivo. Con los estudios I y II —la genealogía de Jesucristo y el anuncio a José (Mt 1)— podrá descubrir la importancia de la regla de oro de la crítica literaria: la atención primordial al texto, el discernimiento de su «género literario», que a menudo le viene del AT. En los estudios siguientes se ejercitará, a partir de pasajes sinópticos, en confrontar los tres primeros evangelios, en localizar, como si se tratara de las capas de un terreno, los diferentes estratos de la tradición que ha ido elaborando los textos actuales. Primeramente el relato de la Transfiguración, que reasume el género de los relatos bíblicos de teofanías y de las revelaciones apocalípticas; a continuación tres milagros, y por fin dos parábolas, siguiendo un orden creciente en las dificultades propias de estos pasajes. Así, por ejemplo, desaconsejamos que se empiece por el estudio IX —parábola de los viñadores homicidas—, que supone una previa asimilación de los análisis anteriores. Del mismo modo sería una lástima abordar, antes de haber leído los dos primeros relatos de milagros, el estudio VI, más técnico en una de sus partes, y que trata del episodio del niño epiléptico.

El método que aquí seguimos va forzosamente ligado a nuestras hipótesis críticas. La Introducción lo mostrará. Y el lector sentirá en seguida que, de un estudio a otro, dicho método guarda una unidad profunda. No obstante, hemos tratado de manejarlo según orientaciones varias, animados siempre de una misma preocupación: la de iniciar en las perspectivas propias de cada evangelista, en los medios sociales y formas de vida de la Iglesia naciente, y sobre todo en los diversos problemas de la exégesis. Así, en el estudio V, el análisis de los tres relatos de la tempestad aplacada se ocupa inmediatamente de las «teologías» de Mateo, de Marcos, de Lucas. El estudio IV intenta ante todo poner de manifiesto, a partir de las tres narraciones, el acontecimiento mismo de la curación de la suegra de Simón Pedro. Estos dos

estudios abordan el problema del comparatismo al confrontar los relatos evangélicos con los de la literatura general. El estudio VI trata más del hecho sinóptico por sí mismo. Aquí o allá, mediante algún ejemplo concreto de crítica textual, nos esforzamos en mostrar a partir de qué criterios el exegeta puede adoptar tal o tal variante de un manuscrito o justificar la autenticidad de un determinado versículo. Al final del libro, un índice analítico recapitula los principales centros de interés.

Puesto que esta obra pretende ante todo inducir al lector a que «trabaje» algunos textos sinópticos, ni que decir tiene que ha de proporcionarle también instrumentos de trabajo, cómodos y eficaces. Tal es el objeto de las tablas que de cuando en cuando aparecen para ayudar a comparar sobre algún punto concreto los textos sinópticos entre sí o con los paralelos del AT; las *traducciones* son voluntariamente literales, para mejor dar a sentir el texto griego subyacente; los tres relatos van dispuestos en forma de *sinopsis,* a fin de facilitar el juego de la confrontación que permita remontarse a las propias perspectivas de los escritores. Incluso cuando el análisis exige, dentro de la estructura del estudio, que la traducción en sinopsis se reproduzca fragmento por fragmento, nos hemos obstinado en mantener a la cabeza la traducción completa, para que pueda comprenderse en toda su unidad el relato de cada autor. Como toda ciencia, la exégesis ha de recurrir a un lenguaje técnico; un *léxico* define de manera sucinta los términos indispensables: tradición, perícopa, núcleo... Las *notas* al pie de la página han sido reducidas al máximo, teniendo por objeto ofrecer algunas indicaciones bibliográficas al lector deseoso de más amplia información. En cambio, numerosas *referencias* a la Escritura interrumpen con frecuencia el texto principal. Su fin no es tanto el de probar el aserto que precede como el de proponer al lector un complemento de información y de cultura bíblica. Cierto que corren el riesgo de asustar al lector todavía poco experto en la interpretación de esas cifras abstractas y en el manejo de la Biblia; por ello le aconsejamos vivamente que en una primera lectura se salte alegremente esos paréntesis, para mejor seguir el hilo recto del razonamiento.

¿Cómo abordar cada estudio? Ante todo, con un espíritu de gratuidad y no bajo el apremio de una utilización inmediata, por ejemplo con vistas a la predicación. Esto supuesto, todo dependerá de las disposiciones y cultura del lector. Nosotros no desea-

mos imponerle un método, sino a lo más sugerirle la línea de conducta que le permita ir más de acuerdo con nuestra intención. Deberá sobre todo caer en la cuenta de que esta obra, no siendo un comentario seguido, sino una serie progresiva de estudios, le exigirá un verdadero «trabajo». Este trabajo podrá fraccionarse y será tanto más fructuoso en la medida en que el lector acepte pasar por tres etapas sucesivas.

Primera etapa: *ir al texto inspirado.* Tomar la traducción que va a la cabeza del estudio, confrontar los tres relatos, localizar los términos comunes a los tres o a dos de ellos, señalar los que son propios de cada uno. Este primer trabajo se verá en gran manera facilitado si uno adopta el método que propusimos en nuestra *Concordancia de los Evangelios sinópticos,* a base de siete colores. El principio es sencillo: se conviene en atribuir un color a cada evangelista: por ejemplo, el rojo a Mateo, el azul a Marcos, el amarillo a Lucas. Las palabras o fragmentos de palabras comunes a dos testigos se subrayan con el color compuesto de sus dos fundamentales: violeta para Mt + Mc, anaranjado para Mt + Lc, verde para Mc + Lc. Todo lo que es común a los tres va subrayado en color castaño. Siempre es preferible empezar por subrayar estos últimos elementos, luego los comunes a dos evangelistas, y por fin —más raramente— lo propio de cada uno. Aquí hemos iniciado ya este trabajo imprimiendo en cursiva las partes comunes a los tres, e incluso los fragmentos de palabras. Cuando se trabaja sobre una traducción, es tarea ardua, pero no imposible [1].

A lo largo de esta primera etapa, el lector deseoso de ponerse a prueba podrá entrar más estrechamente en contacto con el texto, si se atreve ya a trabajar el *cuestionario* propuesto. Este podrá parecer difícil a primera vista, antes de la lectura del estudio. No se extrañe el lector si se ve incapaz de responder en seguida

[1] Los subrayados intentan reflejar el estado del texto griego. Así, el mismo pronombre *autou* («de él») se halla subyacente a dos palabras que sin embargo hay que traducir de modo distinto: *su vestido, sus vestido*s (Mt 17,2**). El lector se dará cuenta de que la «s» de «vestidos» no está en cursiva. Asimismo, *cayeron* y *cayó* traducen una misma palabra griega *epesen* (Mt 13,5**). Por el contrario, a veces hay que traducir por una misma palabra («de») dos palabras griegas distintas (*ek:* Mt/Mc, *apo:* Lc); en cuyo caso la palabra, aun siendo idéntica en castellano en los tres testigos, no está en cursiva: así «de la montaña» (Mt 17,9**).

a cada pregunta. Déjese en cambio guiar por las comparaciones y paralelos que se le sugieren. Estos cuestionarios han sido elaborados teniendo presentes las semanas bíblicas que se organizan cada verano desde hace unos diez años; en esta primera etapa le ayudarán a orientar su mirada, a despertar su capacidad de atención y reflexión, a hacerle presentir las dificultades e incluso ya las respuestas, que el estudio mismo le proporcionará en seguida. ¿Acaso no es importante que se aborde el análisis con mente activa? El lector audaz verá su esfuerzo rápidamente recompensado: los problemas con que al principio habrá tropezado, las respuestas halladas y hasta sus propios errores, harán que la lectura del estudio le parezca mucho más sugerente y sabrosa. En cualquier caso, le habrá sido menester confrontarse verdaderamente con el texto mismo.

No vacile en ir todo lo lejos que le sea posible en esta su primera lectura del texto evangélico. Sólo entonces podrá, en una segunda etapa, proceder a *una lectura seguida del estudio.* Sin detenerse en las referencias, menos aún en las notas, deberá avanzar a buen paso, al mismo ritmo del análisis, comprobando, si a mano viene, en el léxico el sentido de los términos técnicos. Esto sucederá con menos frecuencia a medida que vaya adentrándose en la obra.

Con la tercera etapa llegará el momento del auténtico *trabajo.* Tendrá entonces que tomar de nuevo con toda calma el estudio, ampliar su conocimiento de los textos verificando las referencias escriturísticas, completar su información por medio de las notas y, eventualmente, de las lecturas a que éstas le remiten. Es evidente, sin embargo, que este trabajo sólo será fecundo si lo preside la preocupación por el texto, en una especie de constante vaivén entre el estudio y las narraciones evangélicas. Si desea ahondar más, el lector puede a continuación limitarse a un solo punto de vista: por ejemplo, relea la narración de un solo evangelista para mejor situarse en su perspectiva, sirviéndole los dos restantes únicamente de comparación, intente descubrir las tradiciones que precedieron a los textos actuales y averiguar lo que dicen del acontecimiento... Llegado al término de este trabajo y dejando de lado las páginas del estudio, vuelva una vez más al texto evangélico y, con ayuda del cuestionario, haga recapitulación de los descubrimientos y conocimientos adquiridos, respondiendo, esta vez con soltura, a cada una de las preguntas.

La simiente ha sido esparcida. Pero sólo podrá germinar en un

campo labrado y removido de mil maneras. Los frutos madurarán entonces abundantes, variados. Bajo el punto de vista del método mismo, más que entrar en el detalle de cómo trabajan los exegetas, convendrá leer y se aprovecharán mejor sus comentarios. En el orden teológico y espiritual, se ganará una inteligencia más profunda del misterio de Jesucristo, de su pedagogía, de su presencia entre los hombres. Haciendo eco a la liturgia de la palabra que proclama la Iglesia de nuestro tiempo, tal conocimiento debió ya de ser recibido en la Iglesia naciente: en efecto, si el creyente no puede llegar a Cristo fuera de la Iglesia actual, del mismo modo el lector del evangelio tampoco encuentra a Jesús de Nazaret fuera de la Iglesia primitiva; ésta sigue siendo el medio de vida que transmite a los hombres los recuerdos y el mensaje de Jesús. Hacer al hombre de hoy contemporáneo del acontecimiento de ayer y oyente de la buena nueva proclamada antaño: esto es lo que hace la Iglesia con la liturgia; la exégesis contribuye a esa actualización del evangelio sobre todo por la reconstrucción del entorno en que éste se formó.

De esta manera, en cada lector que acepte trabajar con tal espíritu estos *Estudios de evangelio* se habrá conseguido el propósito que hemos tenido al escribirlos. Apoyándose en una base científica sin que por ello se pierda en los detalles técnicos, esta obra pretende dar la sustancia espiritual de los textos: ojalá sepa encaminar al lector y al autor, unidos, hasta ese punto misterioso en que Dios se deja encontrar.

No queremos pasar por alto lo mucho que nos ha estimulado el ardor de los estudiantes de teología de las Facultades de Enghien y Fourvière, en el curso de sus «trabajos prácticos», el entusiasmo de todos cuantos participaron en las «octavas bíblicas» de Barèges. Nuestro agradecimiento inmediato se dirige a René Pommier, que con tanto afán ha colaborado en la redacción de esta obra.

Lyon-Fourvière, Pascua de 1965.

INTRODUCCION

Desde su nacimiento, la Iglesia se ha ido alimentando de la palabra de Dios. El día de Pentecostés se halló en situación de exégesis: para proclamar el mensaje de la Resurrección se expresaba con ayuda de la palabra de Dios, oída a través del AT, y de la palabra de Jesús, fielmente transmitida por los testigos. Su existencia era bíblica de derecho y de hecho. Asambleas litúrgicas, catequesis, *lectio divina* no cesaban de alimentar a sus hijos en la fuente viva. Este ministerio lo continúa hoy la Iglesia.

Pero, con los siglos, a esta exégesis en acción, que pone al cristiano en contacto con la palabra viva del Señor, se ha venido a añadir otro tipo de conocimiento: la exégesis en el sentido moderno. Esta ciencia se propone apoyar sobre base crítica la lectura de la Biblia. Si ella no es la única vía de acceso a la palabra de Dios, debe, sin embargo, informar también hoy la cultura religiosa de todo fiel.

La síntesis dogmática del teólogo no se elabora solamente a partir de la tradición que se viene expresando desde los primeros siglos y que el magisterio quiere recapitular; se funda sobre todo en la revelación, que es su fuente. Toca pues al exegeta manifestar por medio de la teología bíblica la unidad de los libros inspirados e intentar establecer científicamente el sentido literal de los textos.

El teólogo no es el único en hallarse en situación de diálogo con el exegeta. Cierto que para todo cristiano la práctica religiosa puede ser suficiente en orden a procurarle la salvación, ya que dicha práctica se alimenta en la Iglesia viviente, que distribuye a cada uno, en su hora, su parte de trigo. Pero todo sacerdote, todo fiel debe mantenerse abierto a la exégesis. ¿Cómo podría, según el deseo de san Pablo, acceder a una inteligencia meditada del designio de Dios, si no conoce de una manera científica el sentido propiamente dicho de los evangelios? Por eso, antes de proponerle algunos estudios detallados de textos evangélicos, hemos juzgado útil reflexionar con él, en una rápida visión de conjunto, sobre la condición misma de la exégesis. Entre los numerosos prenotandos a la investigación exegética, le invitamos

a considerar tres: los factores que condicionan al exegeta, algunas hipótesis críticas y, finalmente, la situación de la exégesis. Así el lector que se interna con nosotros en el dédalo del caminar exegético habrá podido antes abarcar el vasto campo que se extiende ante su vista. No se deje desalentar por el carácter necesariamente abstracto de la primera parte de esta introducción, únase más bien al esfuerzo de lucidez del exegeta para reflexionar con él en su ciencia. Las dos partes que siguen le prepararán más directamente para un contacto fructífero con los testigos inspirados.

FACTORES QUE CONDICIONAN AL EXEGETA

Al redactar *Los Evangelios y la historia de Jesús,* obedecimos a una convicción profunda que tiende a imponerse cada día más a los historiadores y que apuntábamos brevemente en el epílogo de dicha obra: nosotros no compartimos ya aquella tranquila seguridad con la que los historiadores del siglo XIX se juzgaban «objetivos».

El debate debe ante todo situarse con exactitud. Parece vano repetir que el historiador puede llegar a establecer la existencia de ciertos hechos. Si el lector siente la necesidad de asegurarse, le invitamos a apreciar los resultados positivos de un estudio llevado a cabo sobre Jesús de Nazaret, registrados y coordinados en dos capítulos que abarcan más de un centenar de páginas de nuestra obra precedente (caps. XII-XIII). Los hechos están ahí de modo objetivo. Pero ¿tienen valor por sí mismos? ¿O bien no se presentan ya interpretados? ¿Vale para la historia la observación de Louis de Broglie: «No hay hecho enteramente 'bruto'... Las conclusiones experimentales no adquieren su valor científico sino después de una labor de nuestro espíritu que, por rápida y espontánea que sea, ha de imprimir siempre en el hecho bruto el sello de nuestras tendencias y de nuestras concepciones»? [1].

[1] Louis de Broglie, *Sur les sentiers de la Science* (París 1960) 194-195, citado por P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique* (París 1962) 269; a este autor debemos las citaciones que siguen: Pierre Teilhard de Chardin dice asimismo: «Desde hace unos cincuenta años, la crítica de las ciencias lo ha demostrado ampliamente: no existe hecho puro; sino que toda experiencia, por objetiva que parezca, se envuelve inevitablemente en un sistema de hipótesis, en el momento mismo en que el científico trata

Quisiéramos pues considerar aquí no tanto los resultados de la investigación (por otra parte, los estudios mostrarán en detalle el modo en que han sido establecidos) como la manera en que se tiende o llega a la verdad de esos hechos. Todavía aquí una observación previa se hace necesaria, para evitar toda confusión. Si, como vamos a mostrar, estimamos que el conocimiento de la verdad adquirida por el historiador sigue por fuerza siendo en algún modo subjetivo, esto no significa que supongamos que la verdad misma sea también subjetiva. Esta última afirmación sobre la naturaleza de la verdad compite al filósofo y al teólogo, no al historiador: sin duda alguna influye en este último en cuanto al ejercicio de su método, pero no puede decirse que le incumba directamente.

Para nosotros se trata de considerar la manera en que se puede tender o llegar a la verdad. Todos están de acuerdo en mantener que el conocimiento científico es estrictamente racional y no tolera mezcla alguna de principios advenedizos, como los dogmas de la fe. Mas éste no es aún nuestro problema, sino el siguiente:

Siendo racional, ¿puede la investigación histórica llevarse adelante fuera de todo presupuesto personal? ¿Acaso no está en todo momento ligada a la penetración de la mirada del historiador y orientada por sus intereses? O, por el contrario, ¿puede decirse que alcanza ya sin más el «ser íntimo» y objetivo de los acontecimientos? Dicho de otro modo: ¿Qué relación existe entre la realidad objetiva y la perspectiva del historiador?

Las ilusiones del positivismo

El historiador se halla poseído del secreto deseo de conocer el acontecimiento en sí. Denunciar las ilusiones a que conduce esta falaz esperanza será prepararnos a conocer mejor las condiciones de la verdadera exégesis. Unas veces se ha sucumbido a la tentación: es éste el escollo del historicismo. Otras se le ha resistido tanto que el historiador termina por evadirse en un escepticismo no menos fatal para el conocimiento de lo real.

de formularla», *Le Phénomène humain* (París 1955) 22; E. Meyerson: «El hecho bruto nace con el sentido común. Pero nada más nacer, se ve atacado por la crítica científica. O más bien digamos que hecho bruto y hecho científico son uno solo, no existe entre ambos solución alguna de continuidad», *Identité et réalité* (París 1932) 424-425.

El historicismo, tal como queremos presentarlo, no se contenta eliminando con razón los factores subjetivos que tienden a falsear el conocimiento objetivo de lo real; se enraiza incluso en la justa convicción de que el acontecimiento no es creado por la mente que lo considera; se alimenta, en fin, de la preocupación legítima por mantener lo real y su valor. Cierto que los hechos existen objetivamente, independientemente de nosotros; cierto también que la verdad no depende de nuestra mente.

Pero ¿nos asiste el derecho de tratar objeto conocido y espíritu conocedor como dos cosas colocadas una junto a otra? Al hacer esto, el historicismo separa dos realidades que el conocimiento pone recesariamente en relación y que sólo valen por esta relación mutua. Hay que alabarle el hecho de querer salvaguardar el valor intrínseco de la razón y de la realidad objetiva del suceso, pero no el ir hasta el punto de hacer del conocimiento un calco del objeto preexistente. Este objetivismo histórico acaba paradójicamente por fijar quimeras que llega a tomar por lo real [2].

¿Cómo se manifiesta esta tendencia en el caso del conocimiento de Jesús? Según dichos críticos, el historiador conoce a Jesús de Nazaret en cuanto ha logrado despojar a los documentos evangélicos de la perspectiva de fe en que fueron redactados. En su opinión, sólo merecen retenerse los hechos brutos, las palabras mismas de Jesús. Esta diligencia es sin duda necesaria. Pero ¿será suficiente para autorizar una reconstrucción sintética de los datos? A nuestro modo de ver esto no es sino obedecer a un positivismo inconsciente y trasnochado.

Un ejemplo de tal actitud aparece claro en la obra sobre las parábolas de Jesús de J. Jeremias [3]. Independientemente de los

[2] Cf. H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París 1954) 204; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I (París 1949) 119.

[3] Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga 1965; trad. española: *Las parábolas de Jesús*, Estella [3]1971). Esta obra es sumamente útil para quien desee trabajar el texto de los evangelios. No obstante, estimamos que ignora una dimensión esencial de la exégesis, al amputarla de los datos que aporta el estudio histórico de las primeras interpretaciones de las palabras de Jesús. Sin duda hay que remontarse «de la Iglesia primitiva a Jesús» para llegar hipotéticamente hasta las *ipsissima verba* de Jesús, que constituyen la fuente de la tradición evangélica; pero esta loable voluntad de oír hablar a Jesús de Nazaret, ¿exige acaso que asimilemos la interpretación primitiva de la Iglesia a «un velo» que encubre un rostro? La Iglesia naciente no es un velo, sino un medio que nos transmite el sentido profundo y multiforme de las palabras de Jesús. Para oír plena-

resultados críticos que discutiremos a propósito de dos parábolas, estimamos que el método mismo adolece de cierto positivismo. Para este crítico, el ideal del trabajo histórico consiste en descubrir, tras «el velo» tendido por la Iglesia naciente en torno a la historia prepascual, las huellas y palabras auténticas de Jesús de Nazaret. Reacción sana contra el escepticismo de un Bultmann que rehúsa todo valor a esta investigación, pero reacción insuficiente, por limitarse a reconstruir críticamente las palabras y el contexto juzgado original, sin tener en cuenta las interpretaciones que de ambas cosas dan los primeros testigos, Jeremias cree poder presentar en seguida «el mensaje de las palabras de Jesús». Como teólogo, construye una síntesis a partir de materiales críticamente elaborados; mas estos materiales una vez expurgados, extraídos del contexto de su presentación por la Iglesia naciente, ¿expresan realmente el pensamiento total de Jesús? Las interpretaciones privilegiadas que nos ofrecen los evangelistas, ¿están entonces desprovistas de valor? Sin duda es necesario remontar, en cuanto sea posible, al acontecimiento bruto, a la palabra misma de Jesús. No obstante, este trabajo lleva consigo otro tipo de *investigación, igualmente crítica,* que *tiende* a *fijar correctamente* la historia de la interpretación de esas parábolas, al menos la historia que de ellos nos ofrecen los documentos evangélicos. Si uno se para sistemáticamente en la primera etapa y excluye la segunda, todo el sistema queda dirigido por la ingenua ilusión del positivista. Este, en efecto, omite criticar su presupuesto, a saber, que el acontecimiento puede ser conocido en sí mismo, independientemente e incluso a pesar de aquellos que le fueron contemporáneos. Tiende así a desconocer la naturaleza misma de los datos históricos (las interpretaciones son necesarias para establecer los hechos) y a sustituir de esta suerte con una teología personal la de Jesús y la de sus testigos privilegiados.

A la inversa, *el escepticismo,* mediante el cual algunos estigmatizan a la empresa historicista, arrastra a esos autores a un fideísmo no menos pernicioso para la investigación histórica.

En el ámbito del NT, R. Bultmann es quien ha llevado adelante el combate contra el positivismo, que con todo derecho estimaba ilusorio, pero sin sospechar que se quedaba todavía

mente su mensaje, es necesario también escuchar la voz de la Iglesia naciente, que es el eco de las mismas.

en el terreno mismo de su adversario [4]. Conviene, sin embargo, no atribuirle intenciones que nunca fueron suyas. Bultmann se muestra historiador exigente cuando profundiza en su investigación sobre la fe de los primeros cristianos. Su escepticismo sólo atañe a la existencia prepascual de Jesús de Nazaret. Según él, el historiador no puede franquear el muro de la fe pascual; su conocimiento queda limitado al de la comunidad primitiva.

Este escepticismo se acompaña de una teoría en torno a la naturaleza de la fe: ésta no debe apoyarse en un hecho que la razón hubiera podido alcanzar por sí misma. De este modo habría que rechazar inexorablemente toda tentativa que tendiera a establecer una biografía de Jesús a partir del conocimiento racional: la fe se dirige al Dios vivo y no a ese retrato histórico de Jesús que los positivistas pretenden dar al creyente como objeto de su fe. Lógicamente, Bultmann viene a sí a cortar la fe cristiana de toda ligadura histórica.

La respuesta a esta objeción de peso la tratamos de dar en *Los Evangelios y la historia de Jesús* [5]. En particular, hemos intentado mostrar que la crítica llevada a cabo por Bultmann no es lo bastante radical ni reduce enteramente el positivismo. El historiador puede alcanzar el hecho prepascual a partir de la fe pascual de los primeros testigos. Si los adeptos del historicismo persisten en querer limitar su investigación al acontecimiento prepascual, Bultmann, por su parte, rehúsa demasiado fácilmente el conocerlo. No se trata de renunciar a esta investigación, sino de situarla en su puesto. En lugar de compensar mediante la fe personal la carencia del conocimiento histórico, hay que poner en relación ambos conocimientos, el del hecho prepascual y el de la interpretación pascual. Esto es lo que vamos a mostrar rápidamente examinando el problema general de los factores que condicionan al exegeta.

[4] La literatura referente a la obra de R. Bultmann es considerable, y a menudo de difícil acceso. Recordemos los trabajos de R. Marlé y de R. Ott señalados en EHJ, pp. 425-426.

[5] EHJ, pp. 291-314, y en una obra posterior, *Résurrection de Jésus et message pascal* (París 1971; trad. española: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual,* Salamanca 1973).

Una exégesis meditada

Si queremos librar a la exégesis de la hipoteca positivista que tan a menudo pesa sobre ella, hemos de interrogarnos sobre las condiciones de su ejercicio. Esta reflexión debe hacerse a tres niveles. En primer lugar el de la fe: ¿Es la mirada del exegeta la de un creyente o la de un incrédulo? El segundo aspecto lo constituye el hecho: ¿Qué relación existe entre éste y su interpretación por los primeros testigos? Por fin, si se considera la relación entre mirada y hecho, ¿qué correspondencia hay entre análisis y síntesis?

Toda exégesis de los evangelios se halla necesariamente orientada por la aceptación o el rechazo de aquel a quien ella tiende a conocer. Contrariamente a los historiadores que, imbuidos de la mentalidad positivista del siglo XIX, admitían que para llegar a una perfecta objetividad podían prescindir enteramente de su fe, nosotros estimamos que tal postulado abriga una ilusión. Sin duda la fe no entra en juego para comprobar datos arqueológicos tales como la existencia de la piscina de los cinco pórticos, o para llevar a cabo investigaciones puramente lingüísticas, como determinar el sentido de la palabra «gloria». Pero interviene ya en la exégesis de todo pasaje de carácter doctrinal, como la proclamación que hace Jesús de su filiación divina. Asimismo, determina implícitamente la síntesis a que debe llegar el historiador. No obstante, autores, por otra parte creyentes, como Goguel, han estimado que los datos de la «psicología común» eran suficientes para establecer un retrato objetivo de la persona y misión de Jesús. Otros imaginan que la síntesis última de la teología bíblica puede hacerse mediante el solo recurso a la «filosofía del sentido común», independientemente de la fe. Es ésta una ilusión funesta para las síntesis así elaboradas: ambas concepciones constituyen prejuicios tanto más peligrosos cuanto que se ignoran como tales. En la actualidad, de acuerdo con ciertos filósofos contemporáneos[6], debería reconocerse que toda investigación histórica

[6] «Los hechos materiales no nos aparecen ya como la esencia de la historia: sólo son la osamenta, una condición necesaria, pero no suficiente. El conocimiento histórico consiste en *comprender* tales hechos, y una comprensión profunda de los hechos humanos exige que uno se revista de esta osamenta material constituyente del tejido de valores que les confieren un sentido, un alcance: los hechos han de ser pensados de nuevo, y, con el pensamiento, toda la subjetividad del historiador entra en juego.

viene necesariamente determinada por una perspectiva previa, un *Vorurteil.* Esta lucidez permite que el historiador tome conciencia de los elementos subjetivos de su investigación y aprecie así mejor la realidad objetiva de los hechos.

Si es vano pensar que uno pude hacer abstracción de su fe para acceder a un mayor rigor científico, no es menos falso estimar que el incrédulo se halla en una situación más «objetiva» que el creyente. En efecto, viviendo en medio de los hombres, Jesús de Nazaret se dio a ellos para que respondiesen a la pregunta: «Y vosotros ¿quién decís que soy?» Niegue o afirme la divinidad de Jesús, la respuesta halla necesariamente un eco en la reflexión del historiador, en el momento mismo en que éste quiere ser objetivo. Imaginar a un historiador neutral es una ilusión por dos conceptos. El mundo en que él ha nacido oyó hablar ya de ese hombre que se proclamó Dios y que logró de un gran número la fe en su divinidad; ningún historiador es pues «indiferente» en su punto de partida. Por lo mismo, tarde o temprano, deberá responder a la pregunta formulada, y dicha respuesta pesará sobre su análisis con todo el peso de la síntesis que ella misma le permite construir.

Tomar conciencia de esta situación no significa que yo acepte limitarme a mi perspectiva personal sobre la historia de Jesús. Así podré confrontarla con la de otros historiadores, creyentes o no, dando pie a un diálogo vivo con ellos. Ciertamente el creyente no recibe del incrédulo la verdad de la historia; ni tampoco la objetividad de los hechos surge de la convergencia de las diversas tendencias de los historiadores. Pero el incrédulo ayuda al creyente a no admitir demasiado pronto en su reflexión racional una luz que le viene de su fe. Asimismo, el creyente pone en guardia al incrédulo contra su tendencia a suprimir mediante una

Mucho más que una cronología crítica, la historia es esta reasunción de valores» (H. I. Marrou, *De la logique de l'histoire à l'éthique de l'historien:* «Revue de Métaphysique et de Morale» 54 (1949). 255). La expresión *Vorurteil* viene sin duda de Heidegger, aunque no está ligada a su filosofía existencial. Un filósofo reciente, como H. G. Gadamer, la explota a su vez en páginas que a los exegetas les sería interesante meditar: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1960) 251-255. Esto es lo que hace R. Schnackenburg en un reciente artículo: *Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit:* «Bibel und Leben» 5 (1964) 220-236. Véanse también las juiciosas observaciones de F. J. McCool, *The Preacher and the historical Witness:* «Theological Studies» 21 (1960) 530 n. 21.

respuesta prematura la pregunta que queda sobre el tapete. Los demás historiadores me permiten caer en la cuenta de los límites que mi propia cultura amenaza imponer a mi investigación. Por medio del diálogo, el historiador podrá guardarse mejor de la suficiencia, de la credulidad o del racionalismo, que le acechan alternativamente.

La reflexión debe además ejercerse sobre el objeto de la investigación histórica. Si hemos de rechazar lealmente el simplismo historicista sin caer en el escepticismo bultmaniano, ¿qué relación existe verdaderamente entre el hecho y la interpretación? Para salir del dilema —historicismo o fideísmo—, hay que crear un movimiento circular entre el acontecimiento bruto y su interpretación, entre la pregunta formulada por el hecho y la respuesta dada por la fe. No para separarlos ni oponerlos, si no es en una oposición dialéctica. Y el principio motor de ésta será la respuesta ofrecida por la Iglesia naciente a la pregunta planteada por el acontecimiento Jesús de Nazaret. Ahora bien, esta respuesta, por definitiva que sea, vuelve a remitirnos necesariamente a la pregunta: ésta, en efecto, sigue siendo el fin último del conocimiento histórico, y a ella se llega de dos maneras. O bien se la despoja de todo lo que sobre ella ha proyectado la inteligencia que de la misma nos da la fe de la Iglesia primitiva; o bien se integra en el ámbito de la investigación dicha interpretación de la fe. Incluir así en la investigación histórica la fe de los primeros cristianos no es apelar a ningún principio dogmático; el procedimiento sigue siendo enteramente científico, es labor racional.

Es, pues, menester esforzarse por descubrir en lo posible las palabras mismas de Jesús, por situar y determinar los sucesos tal y como debieron de ocurrir. Pero esta primera etapa no es suficiente; no nos autoriza todavía a construir en seguida una síntesis del mensaje y de la vida de Jesús. En efecto, aún no llega a expresar de manera adecuada lo que pretende ofrecernos. Sin duda el historiador ha interrogado a los testigos de la vida de Jesús, pero les ha interrogado como a seres sospechosos de haber deformado su historia y su mensaje. Sus escritos han pasado por el cedazo de la crítica, pero han salido de la prueba tan expurgados que bien pálido queda el retrato que finalmente llega a nuestras manos.

Esta investigación —repitámoslo para evitar toda falsa interpretación de nuestro pensamiento— tiene ya un valor seguro. A ella hemos consagrado la parte más importante de nuestra obra

precedente [7]. A la postre hemos reconocido que si el misterio de Jesús no es ciertamente ininteligible antes de Pascua, el acontecimiento integrado por su persona y por sus actos nos llega antes que nada en forma de interrogante; interrogante grávido ya de la respuesta que suscita, pero que, como tal, no es todavía la verdadera respuesta. La respuesta que concierne a la divinidad de Jesús puede ser presentida por el historiador, pero no plenamente dada.

Por fin, el exegeta se halla condicionado por la relación que une su visión al hecho mismo. También en este caso hay que denunciar la ilusión del positivismo cientista que «abriga la extraña ambición de constituir una ciencia del hombre sin el hombre» [8]. Si no queremos convertirnos en «contables de fenómenos» [9], tenemos que trabajar «al estilo de Claude Bernard, con una buena hipótesis en la cabeza» [10]. Sin duda, decía este autor, «es necesario examinar los resultados de la experiencia con la mente libre de hipótesis e ideas preconcebidas. Pero habrá que guardarse bien de proscribir el uso de dichas hipótesis e ideas cuando se trate

[7] Tras haber determinado la naturaleza de las fuentes de que disponemos, hemos precisado en qué consiste la crítica histórica de las tradiciones (pp. 318-368) y resumido en una síntesis los resultados de la investigación en torno a Jesús de Nazaret (pp. 369-444). El hecho no se volatiliza en la fe: «Existe un más allá 'objetivo', no bajo la forma de un hecho en bruto residual privado de significado, sino como una realidad viva que se nos impone con la urgencia de una pregunta» (p. 481). Jesucristo se presenta al historiador «en una misteriosa unidad a través de un acontecimiento que se le escapa en el mismo momento en que cree asirlo; debe buscar su significación: ¿no es éste el sentido de cualquier pregunta?» (pp. 484s).

[8] «El positivismo cientista abriga la extraña ambición de constituir una ciencia del hombre sin el hombre. Ambición malograda, ya que, como podía esperarse, se ha comprobado que la misma ciencia de la ciencia remitía al hombre» (G. Gusdorf, *Sur l'ambigüité des sciences humaines:* «Diogène», núm. 26 (1959) 71). «Lo que caracteriza la mentalidad cientista (que no hay que confundir con la ciencia) es, al contrario de la mentalidad primitiva, la pretensión de objetivar toda causa, de no conocer más que la objetividad, de integrar el mundo humano en el mundo de los objetos» (J. Vialatoux, *L'intention philosophique,* París 1952, p. 29).

[9] «El hombre de ciencia que no puede emitir una hipótesis no es más que un contable de fenómeno» (Lecompte de Nouy, *L'homme devant la science,* París 1939, p. 81).

[10] L. Febvre, *Combats pour l'histoire* (París 1953) 42.

de instituir la experiencia o de imaginar los medios de observación»[11]. Los hombres de ciencia invitan al historiador a que reconozca sencillamente que un hecho condiciona su labor: necesariamente se halla guiado por hipótesis.

A lo largo de nuestros estudios tendremos que observar a menudo que no es esto sino una ley del conocimiento. Por una parte, hay que partir de los textos existentes y de las variadas perspectivas de los evangelistas para remontarse al acontecimiento (hechos, palabras de Jesús); pero tales perspectivas sólo llegan a conocerse bien cuando se asiste a su elaboración a partir del acontecimiento mismo. Por otro lado, para ir del hecho a su interpretación, habría que conocer ya el acontecimiento como tal. Ahora bien, nosotros no lo alcanzamos sino a través de la interpretación de los testigos. Este vaivén es clásico: en el campo de la exégesis corresponde a la relación entre ciencia e hipótesis, entre análisis y síntesis. Basta ser consciente de esta situación para no transformar el movimiento circular en círculo vicioso. Dicho problema lo encontraremos en la mayor parte de nuestros estudios, cuando tengamos que organizar los resultados obtenidos mediante el análisis del texto. Para llegar hasta el hecho o la palabra de Jesús, nuestra investigación deberá apoyarse en las tradiciones evangélicas que dan cuenta del mismo, y éstas suponen, a su vez, que el hecho que las ha originado es conocido.

Liberado del positivismo ilusorio, el exegeta ha de seguir atento a todo cuanto amenace desviar la objetividad de su investigación. No se le pide que renuncie al conocimiento objetivo. Pero, para llegar a éste, no le es suficiente un trabajo riguroso. Más bien lo alcanzará en la medida en que vaya a buscarlo en un diálogo permanente con los demás investigadores y a partir de una crítica radical de las hipótesis que le sirven de vehículo.

HIPOTESIS CIENTIFICAS

El exegeta no puede prescindir totalmente de su fe y de su cultura general; del mismo modo, sus análisis no podrían ser fecundos si no se apoyaran en hipótesis científicas. Por nuestra parte querríamos comprobar esta ley de la investigación a pro-

[11] Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (París 1898) 40.

pósito de una dificultad global, que se halla ligada al objeto de la exégesis de los evangelios: el hecho sinóptico.

Los tres primeros evangelios presentan, sobre el fondo de una trama común, múltiples divergencias. ¿Habrán podido ignorarse mutuamente? ¿Copiarse? Los contactos ¿se han producido quizás al nivel de las tradiciones de que dependen? Frente a este problema es necesario poseer una opinión crítica, una hipótesis de conjunto que se apoye en evidencias acumuladas a partir de observaciones detalladas. Por otra parte, según el movimiento circular de la investigación, al que acabamos de referirnos, tales análisis se hallan a su vez orientados por el sistema, y por lo tanto limitados en su valor y en su alcance. Este parece ser el momento de que propongamos sucintamente la hipótesis crítica en que se apoya nuestro trabajo de exégesis de los evangelios sinópticos.

Las hipótesis documentales

No siendo posible exponer aquí de nuevo todas las teorías que intentan dar razón del hecho sinóptico [12], nos contentaremos con apreciar la que de todas ellas se halla hoy día más difundida: el sistema de las dos fuentes.

Sus primeros jalones se fijaron en 1838, tres años después de la publicación de la *Vida de Jesús* de D. F. Strauss, y como reacción contra la teoría mítico-filosófica que servía de presupuesto a dicha obra. Trabajando sin conocerse, dos críticos, C. M. Waisse y C. G. Wilke, someten nuestros textos a un análisis meticuloso y llegan a resultados muy semejantes. Aprecian la base de los evangelios sinópticos, dos documentos-fuentes: el evangelio de Marcos y una colección de sentencias, a partir de las cuales puede edificarse, contra Strauss, una sólida historia de Jesucristo. Esta hipótesis sigue siendo aún el fundamento de los sistemas actuales, que tratan de explicar el hecho sinóptico.

En 1863, H. J. Holtzmann organiza en un sistema coherente los análisis propuestos y triunfa de las teorías mítico-filosóficas, a pesar de las reminiscencias aberrantes que continúan manifestándose, aun en nuestros días. Los datos tradicionales conservan,

12 En la *Introducción a la Biblia* (ed. R. Robert y A. Feuillet), trad. cast. Herder, Barcelona, tomo 2, hemos propuesto una breve historia de la interpretación de los evangelios sinópticos y un resumen de las principales teorías en torno al hecho sinóptico. Con más brevedad, en EHJ, pp. 234-237.

de modo general, su valor; se trata solamente de matizarlos mediante el análisis y coordinarlos en un sistema.

No podemos presentar aquí las diversas teorías que se han ido elaborando desde hace un siglo, fieles las unas, opuestas las otras al sistema de las dos fuentes. Limitémonos a este último. Dejando de lado, ante el género de nuestros Estudios, la segunda de ambas fuentes, que abarca los textos comunes solamente a Mateo y Lucas, podemos concentrar nuestra atención en la primera y delimitar nuestro problema: ¿Qué relación tienen entre sí los tres sinópticos?

¿Son Mateo y Lucas mutuamente independientes? Digamos brevemente [13] que de ordinario están en desacuerdo cuando uno de ambos cesa de seguir a Marcos, ya sea en los materiales utilizados (por ejemplo, para el episodio de Nazaret o la pesca milagrosa), ya en la disposición de los mismos, ya en su expresión. Cuando presentan una tradición diferente a la de Marcos (por ejemplo, el Padrenuestro o el episodio del centurión de Cafarnaún), se observa la misma independencia mutua o dentro de un acuerdo global. Este principio lo admiten la inmensa mayoría de los críticos, al igual que nosotros. No obstante, las aparentes excepciones merecerían ser señaladas, ya que en ellas apunta el defecto inherente al segundo principio, que vamos a exponer.

Mateo y Lucas ¿dependen inmediatamente de Marcos? No nos es posible reproducir aquí la argumentación en detalle [14]. La respuesta positiva (la del sistema de las dos fuentes) descansa sobre una evidencia global: la disposición de Lucas, e incluso la de Mateo, podrían explicarse a partir de la de Marcos, no a la inversa; las excepciones hallarían su justificación en las perspectivas teológicas de uno y otro escritor.

Ahora bien, las pruebas aducidas son a todas luces insuficientes. En cuanto se examina de cerca un texto de la tradición marquiana, parece evidente que éste resiste al principio enunciado. Más que lanzarnos a una disertación complicada y tediosa, hemos preferido discutir la teoría a propósito de un ejemplo en el que, según opinión general, Mateo y Lucas parecen depender inmediatamente de Marcos. Se trata del episodio del niño epiléptico. Le consagramos algunas páginas del estudio VI. Conve-

13 Para más detalles, véase *Intr. a la Biblia,* 2.

14 Para más detalles, véase *ibid.* Recientemente Stefan Porubcan, *Form Criticism and the Synoptic Problem:* «Novum Testamentum» 7 (1964) 81-118, se sacude igualmente el yugo de la tiranía de los sistemas clásicos.

nía ofrecer al lector la ocasión de ejercitar su sentido crítico sobre un principio que, a nuestro modo de ver, debe ser puesto en tela de juicio por motivos de orden puramente literario, y que trae consigo consecuencias sumamente desagradables en el terreno de la exégesis. Nos lleva, en efecto, a considerar a Mateo como un sucedáneo de Marcos en las partes que son comunes a ambos. Si por el contrario, uno se libera de esta hipótesis, causará sorpresa descubrir que a menudo Mateo parece estar más próximo a la tradición original: así sucede en la parábola del sembrador y en la de los viñadores homicidas (estudios VIII y IX).

Por otra parte, no somos nosotros los únicos en poner de relieve las dificultades que origina semejante principio, erigido en dogma crítico. Así, para E. Lohmeyer, uno de los mejores comentaristas del primer evangelio, Mateo no depende inmediatamente de Marcos. Más aún, ciertos investigadores, fieles por lo demás al sistema, sustraen algunos textos por ellos estudiados el imperio de dicho principio. Por ejemplo, G. Bornkamm estima que en el episodio del doble mandamiento (Mt 22,34-40**) Mateo y Lucas en acuerdo contra Marcos representan una tradición más antigua [15]. El autor parece lamentarse de esta independencia y, para no ser infiel al sistema de las dos fuentes, evoca un fantasma, el Proto-Marcos, edición supuesta anterior al segundo evangelio, que sin embargo no ha dejado huella alguna en la literatura. Sin duda es difícil desembarazarse de ciertos prejuicios; mas ¿no resulta lastimoso que el análisis se vea sistemáticamente influenciado por una hipótesis que, con toda evidencia, tergiversa los hechos?

Y esto tanto más cuanto que es débil en sus mismos orígenes: dicha teoría nació en una época en que se disecaban los textos sin tener en cuenta el medio ambiente en que se habían elaborado. Si en el estudio precedente Bornkamm vuelve a dar a la tradición Mt/Lc en el primer lugar, es porque ha observado que Marcos trae a colación una conversación doctrinal que tomó forma en un medio judío-helenístico (posterior) con fines apologéticos, tendencia de que Mateo y Lucas se hallan exentos.

El principio de la dependencia de Mateo y Lucas con respecto a Marcos se revela incapaz de explicar todos los textos analizados. Mas no basta con rechazarlo. Sus insuficiencias nos

[15] G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (Berlín 1954) 85-93.

obligan a revisar la situación del problema en función de las adquisiciones recientes de la crítica literaria. El sistema de las dos fuentes, por útil que haya podido ser en cierta época, es hoy un sistema ilusorio y pasado de moda: amenaza, por consiguiente, con paralizar el progreso de la investigación.

La situación en el entorno

Ha sido necesario cierto tiempo para que los trabajos sobre la dimensión sociológica de la literatura llegaran a renovar la exégesis. Más aún que el AT, los evangelios parecían tan respetables que nadie osaba someterlos a un método que ya se empleaba en otros campos; esto hubiera sido, con respecto a ellos, dar pruebas de irreverencia racionalista. Los católicos, llenos primero de reserva hacia una técnica que sus pioneros practicaban con espíritu poco religioso, le conceden hoy carta de ciudadanía. Esta aprobación fue hecha oficial por una carta de la Comisión Bíblica Pontificia con fecha del 21 de abril de 1964 [16], que aplicaba a los evangelios los principios liberadores enunciados ya anteriormente por la encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943. Lo que se aprueba en la *Formgeschichte* no es, señalémoslo, el sistema como tal, sino un método crítico: reconstituir «la historia de la formación del evangelio» a partir de las diversas formas en que la tradición evangélica se expresó en sus orígenes. Cierto que el sistema ha precedido al método, amenazando así paralizar con su coherencia abstracta la fecundidad del análisis; pero es el método el que, extraído del sistema, sobrevive a éste. Antes de concluir mostrando los resultados a que da lugar en la interpretación del hecho sinóptico, quisiéramos señalar el alcance de este descubrimiento para la exégesis propiamente dicha.

Sin llegar al extremo de ver en los evangelistas autores que escriben en su despacho, se tenía antes la tendencia a considerarlos como verdaderos escritores modernos. Apenas interesaba la etapa presinóptica, juzgándose que no era posible explorar este *no man's land* de la «tradición oral». Así, entre Jesús y los evangelios escritos, se hallaba la «tradición oral».

Ahora bien, se ha podido observar que, ya en la fase presinóptica, ciertos relatos habían tomado en la tradición oral una forma tan estable que soportaban la comparación con la literatura es-

[16] El texto de esta Carta se encuentra en el «Osservatore Romano» del 14 de mayo de 1964.

crita. Detrás de Marcos, juzgado como primera fuente de Mateo y Lucas, se descubrían diversas fuentes escritas, esquemas preexistentes. ¿No era entonces posible hacer un inventario de los sucesivos estratos de la tradición evangélica?

Dejemos de lado los abusos a que frecuentemente ha llevado este descubrimiento. Retengamos sólo lo útil. Los tres autores se hallan ligados, directa o indirectamente, a tradiciones sólidas, escritas u orales, que les han precedido y que dan testimonio de la existencia de los «entornos». En estos diversos medios se «formaron» los relatos que actualmente conocemos.

Antes de comenzar a describirlos sumariamente, recordemos que no comenzaron a existir después de Pascua, como si únicamente la comunidad cristiana pudiera ser objeto de una investigación en torno a la «tradición». De hecho, como ya lo hemos resumido en otra parte [17], se pueden distinguir diversos entornos aun en el momento mismo de la vida terrena de Jesús. Antes del medio pascual, antes de la Iglesia del Señor resucitado, puede observarse un clima prepascual: Jesús rodeado de sus discípulos. En este medio se inserta la tradición evangélica. Sin embargo, el medio pascual es todavía el primero y privilegiado: sólo a través de éste puede alcanzarse el otro. Añadamos una última observación: nosotros no nos ocupamos ya, como en la primera parte de esta introducción, de la relación existente entre el hecho y la interpretación, sino de la interpretación misma y de la «tradición» como tal, del acontecimiento interpretado y no del acontecimiento como hecho bruto.

El entorno pascual se diferencia en diversas formas de expresión. En otra ocasión [18] hemos intentado hacerlo revivir; a lo largo de estos estudios, lo veremos actuar en la «formación» de ciertos textos evangélicos.

Siguiendo una orientación *catequética,* la instrucción de los catecúmenos y de los cristianos muestra la manera de aplicar a su propia vida lo que sucedió ya antes de Pascua: ¿Acaso Jesús rodeado de sus discípulos no es el prototipo de toda vida cristiana? Así Mateo presenta el relato de la tempestad apaciguada (estudio V) como una lección dirigida no sólo a los discípulos de antaño, sino a todos los que, ya llamados, se ven amenazados con perder su fe. Embarcado con Jesús por el hecho mismo de

[17] EHJ, 300-314.
[18] EHJ, 257-280.

querer «seguirle», el discípulo no debe ignorar que se las ha de haber con aguas peligrosas; por convertido que sea, no está libre de verse falto de confianza no sólo en Dios, sino en el Salvador Jesús. Ciertas expresiones, como el título divino de «Señor» aplicado a Jesús (en lugar del histórico «Maestro»), la actitud de adoración, muestran que la Iglesia naciente veía en este episodio una enseñanza catequética dirigida a aquellos que, habiendo querido seguir a Jesús en la fe, deben permanecer fieles a su compromiso. De ahí podemos deducir lo fácil que resulta «actualizar» la lección de este relato en la vida del lector contemporáneo. Sin duda habrá que determinar cuál fue el hecho pasado, pero es importante que no nos limitemos a esta única búsqueda, y que, guiados por la Iglesia naciente, nos abramos a la inteligencia teológica que Mateo nos propone todavía hoy.

Según una orientación más *moralizante,* la parábola del sembrador (estudio VIII) se halla seguida en los tres evangelios de una «explicación». Lucas, por ejemplo, da en extracto una teología de la vida cristiana, considerada en su fundamentación teológica —la fe que es aceptación de la Simiente/Palabra— y en sus exigencias morales el constante enfrentamiento con la prueba de cada día, con la persecución, las seducciones de la riqueza, las inquietudes. En las tres recensiones, las palabras empleadas dejan traslucir la intervención de la comunidad. ¿Será ésta infiel a las enseñanzas de su Señor, en el momento preciso en que propone una actualización de las mismas? Principio de vida, la palabra de Jesús continúa ejerciendo su influencia tras la partida de Cristo, pero a través de la «interpretación» de la Iglesia, encargada de manifestar a cada generación su alcance salvífico.

Al comparar los tres relatos relativos a la curación de la suegra de Simón Pedro, se observa en Mateo una presentación *litúrgica* del acontecimiento: nos cuenta el episodio a la manera de una catequesis bautismal (estudio IV); los relatos de la multiplicación de los panes prefiguran la cena eucarística y el ministerio de los discípulos, servidores del Pan que ha de ser distribuido a las muchedumbres (estudio VII). Al citar el salmo 118, Marcos deja que estalle la alegría pascual con ocasión del anuncio que hace Jesús de su muerte en la parábola de los viñadores homicidas (estudio IX).

La *visión teológica* de Cristo vencedor de Satán aparece en la redacción de Marcos a propósito del episodio del niño epiléptico (estudio VI). La teología del designio de Dios es evocada por Lucas en el relato de la transfiguración (estudio III). Según

Mateo, la Iglesia se funda a la vez en la «retirada» de Jesús ante sus enemigos y en la institución eucarística que prefiguran las multiplicaciones de los panes (estudio VII).

La Iglesia no es únicamente catequista de sus hijos. Anuncia también la buena nueva a todos aquellos que aún no se han convertido. *La apologética* es cosa corriente en los comienzos del cristianismo. Por ejemplo, la adición del salmo 118 compensa el efecto deprimente que puede causar el anuncio de la muerte del Hijo, sin que Jesús diga nada de su resurrección (estudio IX). Lucas muestra en Jesús a aquél que ha liberado a los hombres oprimidos por el demonio (estudio VI). En Mateo, una colección de milagros tiende a probar que Jesús, según la profecía del servidor doliente, tomó sobre sí nuestras enfermedades (estudio IV). En su prólogo, utiliza el género genealógico para demostrar que Jesús es auténtico descendiente de David y de Abrahán (estudio I), y luego el género de las anunciaciones para dar a conocer cómo es acogido en la estirpe de David por uno de sus descendientes (estudio II).

La influencia del medio pascual se deja ver igualmente en el terreno de la *composición literaria* de los recuerdos de Jesús. Añadiendo un versículo a un relato de milagro preexistente, el de la tempestad sosegada, se dará a éste una orientación catequética (estudio V).

El entorno prepascual se deja también a veces traslucir. Ahí tenemos a *Jesús y a sus discípulos* en escenas familiares, a propósito de la curación de la suegra de Simón (estudio IV) o de la tempestad apaciguada (estudio V); la incomprensión de los discípulos es señalada, sobre todo por Marcos, en la mayoría de los relatos; la preocupación de Jesús por su formación aparece claramente en la tempestad sosegada (estudio V), antes de que Mateo la ponga de relieve en la segunda parte de su evangelio (estudio VII); la alusión de Marcos al trabajo del batanero en su relato de la transfiguración sitúa la tradición en un entorno galileo (estudio III).

La situación histórica de *Jesús rodeado de sus enemigos* constituye el trasfondo de la parábola de los viñadores homicidas (estudio IX): un ambiente de controversia, de proceso, caracterizó muy rápidamente la relación de Jesús con sus enemigos. La estructura impuesta por Mateo a los episodios que van desde la muerte de Juan Bautista hasta la proclamación de Pedro podría

corresponder muy bien a la realidad histórica de esta oposición creciente (estudio VII).

En la parábola del sembrador (estudio VIII), Jesús hace el balance de su actividad mesiánica *en medio de sus contemporáneos;* al caracterizar los diversos tipos de sus reacciones, intenta hacerles descubrir la gravedad de su situación, semejante a la de los terrenos sementados por el sembrador de los tiempos escatológicos. La travesía del lago con ocasión de la tempestad calmada (estudio V) fue, sin duda, por parte de Jesús una primera tentativa de ir a un territorio pagano y preparar a sus discípulos para la misión entre no judíos.

El entorno bíblico asoma constantemente: Iglesia pascual y comunidad prepascual se alimentan de tradición bíblica. Jamás han cesado los cristianos de explicar los hechos de la vida de Jesús mediante textos proféticos: así Mateo ilustra, con citas apropiadas, los acontecimientos que relata (genealogía, anuncio a José, salmo 118). Más aún, es en su mismo lenguaje, en su mentalidad, donde los narradores se muestran impregnados de cultura bíblica. Si Jesús anuncia: «Un hombre tenía una viña», el oyente piensa espontáneamente en Israel, a quien la tradición asimila a un viñedo cultivado por Dios mismo. Incluso en algún modo espera un «proceso», género literario corriente en el profetismo (estudio IX). Si Jesús evoca el gesto del sembrador (estudio VIII), no se trata simplemente de poesía o de un ejemplo cotidiano concreto propuesto por un predicador que conoce a su público, sino de una alusión al gesto escatológico de Dios; si exige que se entreguen al Señor los frutos que por derecho espera, es porque ello está en conformidad con la tradición más auténtica de la Biblia.

Los gestos mismos son explicados por el hecho bíblico y ayudan a determinar el género y el núcleo del relato. Sólo Dios puede sosegar las aguas, Dios ha alimentado a su pueblo en el desierto multiplicando para él el maná. Estos gestos, en fin, dan cumplimiento a las profecías (estudio IV) o al papel desempeñado por el Servidor de Dios (estudio VII).

El estilo mismo de los evangelistas es bíblico: les agrada utilizar el juego de las asociaciones verbales mediante palabras que enlazan entre sí (estudios VI y VII); en sus textos asoman expresiones arameas subyacentes: así «hombre» para decir «alguno» (estudio IX).

El entorno humano, finalmente, no ha de escapar a la mirada perspicaz del exegeta. Aún más profundo, más vasto, está el terruño en que se enraizan Israel, Jesús, la Iglesia. Todos ellos son tributarios de un hecho primordial, cuya influencia universal bajo la forma de arquetipos trata de determinar la psicología contemporánea, a partir de la historia de las religiones. En varios estudios haremos alusión a las religiones de misterios (transfiguración: estudio III), a los milagros de Esculapio (estudio IV) o a las leyendas de tempestad sosegada (estudio V). Lejos de menoscabar la verdad y la originalidad del mensaje evangélico, tales confrontaciones las acentúan por contraste y permiten a veces determinar mejor el género literario del pasaje. Al insertarse en la historia de los hombres, Jesús ha querido dar logro a sus aspiraciones universales.

Esta breve evocación de la dimensión sociológica de los evangelios [19] basta para mostrar los límites de aquella interpretación que se reduce a la sola crítica de los textos, sin ocuparse del influjo del entorno en que éstos se fueron formando. Tal modo de interpretación no sólo carece de sentido histórico y reduce indebidamente el campo de la investigación, sino que corre además el riesgo de ignorar las «aplicaciones» diversas que se hicieron en la Iglesia naciente según las necesidades de las primeras generaciones de creyentes. Por no querer insertar los textos en su contexto vivo, se paga tributo a la ingenua ilusión del positivismo: se pretende oír la palabra o ver el acontecimiento, sin pasar por su proclamación en la Iglesia.

La hipótesis que convierte a Marcos en el texto patrón, o que se limita a establecer el grado de antigüedad de tal o cual texto, impone igualmente al análisis límites demasiado estrechos. Más fecundo es investigar el género literario de cada pasaje, cosa que no puede hacerse sin remontar al medio ambiente de que dimana.

Si rechazamos, pues, la teoría de la inmediata dependencia literaria entre los diversos evangelios, si no queremos apoyarnos en documentos inseguros y frágiles (las dos fuentes), es sólo para situar textos en su tenor actual. Al insertarlos en el entorno presinóptico, se les mantiene su carácter de palabra viva. En efecto, es precisamente a lo largo de la tradición donde han

[19] Véase una presentación global de «el Evangelio antes de los evangelios» y de la vivencia de la Iglesia naciente en EHJ, pp. 243-290.

podido tener lugar contactos de carácter literario entre pequeñas unidades, antes de que éstas hayan sido asumidas por los evangelistas. A propósito de los relatos de la pasión, un exegeta noruego habla de «interpretación de la tradición escrita y la tradición oral» [20]. Con frecuencia es difícil trazar una línea separatoria entre la tradición presinóptica y la redacción misma del evangelista. Pero ciertamente puede ser propuesta una hipótesis crítica que no adolezca ni de la vaguedad del sistema de la tradición oral, ni de la rigidez de las dos fuentes. La tradición oral no deja de actuar un momento, desde el principio hasta el fin de la tradición evangélica; los contactos literarios han tenido lugar en diferentes etapas de la documentación presinóptica. Tal es el hecho histórico que fundamenta nuestra hipótesis de trabajo ante el problema sinóptico. Por fin, consecuencia ésta gratuita pero importante para el alcance de la exégesis, dicha hipótesis científica nos obliga a prestar atención a la vida misma de la Palabra en la Iglesia naciente, a las situaciones por ella antaño aclaradas. ¿Existe acaso un método más seguro que permita al oyente de hoy actualizar dicha Palabra en su vida y en su propio entorno?

UNA EXEGESIS TEOLOGICA

La exégesis no es una simple empresa de carácter arqueológico. Sólo cumple con su cometido si manifiesta a los hombres la relación que liga su situación presente al hecho pasado. Subrayar este fin significa poner de manifiesto un nuevo aspecto de los factores que condicionan su ejercicio. Antes de indicar bajo qué condiciones puede y debe la exégesis alimentar su fe, se invita al lector a que tome conciencia de las influencias que orientan su lectura del evangelio.

Situación del lector

Al abrir su Nuevo Testamento, el hombre no puede abstraerse completamente de su *propia circunstancia.* Su lectura se ve polarizada por sus propias necesidades, por sus preocupaciones inmediatas de orden espiritual, pastoral, misionero. Condi-

[20] N. A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus:* «New Testament Studies» 2 (1955-56) 17-32.

cionado por su entorno actual, ¿podrá su contacto con el texto inspirado ser directo, sin que pase por la mediación del ambiente histórico de la comunidad primitiva?

Si se pone a meditar el milagro de la tempestad sosegada, renovará su confianza en aquel que operó tal prodigio. A través de otros relatos de milagros, puede contemplar a Jesús compartiendo con Dios el poder sobre los elementos, las enfermedades, los demonios. Cuando escuche la parábola del sembrador, se sentirá en seguida invitado a convertirse también él en buena tierra, que acoge la Palabra/Semilla, y a desembarazarse de todas sus impurezas: preocupaciones, riquezas. El evangelio es, pues, hoy para él palabra de Dios. Su lectura individual prolonga la función de la liturgia, solícita en dar a los fieles un pan asimilable.

Ahora bien, en esta aplicación inmediata, un elemento esencial de la exégesis se ha ido subrepticiamente a pique. En su esfuerzo por vivir inserto en su circunstancia y por llevar luz a su existencia, el lector ha arrancado la palabra de Dios del contexto en que antaño resonó. Ha confrontado no ya dos situaciones, ni dos entornos, sino su propia situación y un texto extraído del medio que lo ha elaborado. Sin duda los principios evangélicos son eternos. Pero su eternidad no suprime, sino que integra el tiempo. Para convertirse en alimento más sustancioso, la palabra, que en una primera etapa ha sido sacada de su contexto original, deberá volver a insertarse en él.

Mas para ser oyente de la palabra no basta remontarse al acontecimiento que dio pie al relato evangélico; hay que estar igualmente atento a las diversas maneras en que la Iglesia primitiva dio cuenta del mismo. Sin pasar por su mediación, yo no puedo recibir hoy la palabra que ella oyó y proclamó entonces, del mismo modo que tampoco puedo pensar sin el lenguaje y los estímulos que me vienen de mi contexto cultural. Con demasiada frecuencia se considera a la exégesis como un vivero a donde el predicador acude en busca de materia para su homilía, el fiel cristiano para su meditación. El evangelio es abierto al azar, si a mano viene se consulta un comentario y se espera que el texto hable inmediatamente, sin acordarse para nada de la Iglesia naciente. Ahora bien, la exégesis no sólo es útil a la predicación y a la vida interior porque ayuda a entender los gestos y palabras de Jesús, sino también porque sitúa el relato en su entorno original: sólo entonces se hace posible comparar dos situaciones, la del pasado y la de hoy. Su investigación tiende a

hallar el sentido, pero también la vida de un texto, que sigue vivo, porque antes de ser proclamado hoy, lo fue antaño por la comunidad primitiva.

Otra tentación acecha al lector, en la medida en que su *cultura teológica* influye sobre su contacto con la palabra de Dios: existe el peligro de que la comprenda utilizando nociones que le vienen de la tradición cristiana ulterior, de la teología bíblica o de su catecismo.

Sin volver a tocar aquí el vasto problema de la relación que une Escritura y tradición, señalemos simplemente que los textos evangélicos son ya el comienzo de la tradición cristiana. Así, cuando Jesús se designa como «el Hijo» que viene en último término del envío de servidores por el señor de la viña (estudio IX), está claro que esta parábola constituye el primer eslabón de la tradición que lleva a la concepción teológica de la «conciencia filial» de Jesús, el Verbo de Dios. ¿Tendremos por ello que atribuir a Jesús la formulación del dogma de Calcedonia? En el momento en que José se entera de que el fruto de las entrañas de su esposa es obra del Espíritu Santo, ¿posee acaso un conocimiento claro de la tercera Persona de la Santísima Trinidad? (estudio II). Cuando los discípulos confiesan al Hijo de Dios en Jesús, que calmó la tempestad y anduvo sobre las aguas, ¿proclaman la fe en el Verbo de Dios? (estudio VII). Formado por veinte siglos de tradición cristiana, el creyente de hoy, al leer su evangelio, se topa a cada paso con estos escollos que se ha dado en llamar anacronismos.

En cuanto al historiador, expresamente le es recomendada la mayor reserva. Su función exige que declare bien alto no encontrar explícitamente afirmado en esos textos lo que siglos de reflexión teológica han llegado a precisar y formular. Cuidadoso primero del sentido histórico, basta solamente que no cierre la puerta al ulterior desarrollo de la tradición, que deje su investigación «abierta». Si la teología y el dogma le ayudan a penetrar en la inteligencia profunda de la palabra evangélica, deberá guardarse bien de proyectar ambas cosas indebidamente en el texto inspirado. La síntesis teológica sólo ha de influenciarle en lo implícito. Así pues, a salvo de todo cuanto podría corromperla, ¿en qué sentido será teológica la exégesis?

Función del exegeta

Es importante primero que distingamos cuidadosamente exégesis y teología bíblica. Por *teología bíblica* entendemos la ciencia que trata de organizar los datos de la Escritura en un todo inteligible. Esta ciencia no viene sino al término de numerosas síntesis parciales. Así, cuando, tras haber analizado todos los textos del primer evangelio, yo propongo una «teología de Mateo», tal esfuerzo de síntesis es todavía exégesis. Lo mismo sucede con el estudio de una doctrina común a varios autores, en la medida en que el hilo conductor es la dependencia literaria. Pero si, a propósito de un mismo tema, de un mismo misterio, intento yo abarcar en su diversidad el conjunto de los textos inspirados, hago entonces intervenir un principio unificador que no nos es inmediatamente ofrecido por la historia: la unidad de la Biblia, la continuidad de sus diversas teologías. ¿Qué son, por ejemplo, la teología del reino de Dios, el mensaje moral del Nuevo Testamento? Adarajas en espera de una teología del Nuevo Testamento, estas monografías desbordaban ya el campo de la exégesis por el hecho de que unifican provisionalmente los resultados de la exégesis analítica. Son indispensables y, consciente o inconscientemente, guían la investigación y el interés. Pero es necesario saber que entre el texto y su lector hacen también intervenir principios teológicos. A la mediación de la Iglesia naciente se superpone la del teólogo. ¿Es esta interferencia necesaria? ¿Acaso el exegeta no puede llevar adelante su investigación sin salirse de su propio campo?

Para proporcionar a la teología bíblica los materiales que organice una síntesis ulterior, la *exégesis teológica* es ante todo lectura inmediata del texto. Sin duda se verá orientada por la situación personal del exegeta, por su ciencia y teología, pero el influjo que ejercen estos tipos de síntesis forma parte de esos «factores condicionantes» a que aludíamos antes. Además, ¿por qué ha de acudirse a menudo a principios extrínsecos? Desilusianados por no hallar al término de sus análisis otra cosa que el sencillo hecho del tiempo pasado, ciertos críticos sienten la necesidad de un entorno transmisor y de un sentido teológico. Sin embargo les bastaría únicamente caer en la cuenta de que tales cosas les son ya ofrecidas por el propio texto inspirado. En efecto, la exégesis teológica funda la inteligencia del sentido literal (hecho, palabra de Jesús), pero a partir de sus interpretaciones inspiradas. Veámoslo: al dar cuenta de un hecho mila-

grosso, los sinópticos nos declaran el sentido que éste tuvo para sus testigos, para los primeros cristianos. El prodigio adquiere entonces el valor de un signo, interpretado en sentido cristológico o simbólico, según el entorno en que se elaboró el relato. La exégesis teológica se halla pues en continuidad con la interpretación de los hechos que dan los diferentes entornos de la Iglesia naciente. Tal es su ambiente mediador propio, no la Iglesia actual en su coyuntura presente o en la totalidad de su tradición.

Las síntesis de la teología bíblica son en cierta manera extrínsecas a la exégesis. Así entendida, ésta no se sale del terreno estrictamente histórico: sólo tiene por objeto el análisis del texto. Pero este texto es al mismo tiempo hecho pasado e interpretación, interpretación múltiple incluso. Frente a un pasaje sinóptico, nuestros estudios habrán de ir desplegando la riqueza multiforme de la tradición evangélica. ¿Qué necesidad hay en tal caso de ir a buscar en otra parte principios de inteligibilidad? La letra está ya preñada de espíritu, porque el hecho se nos relata comprendido en su significación teológica. Esta conclusión, en acuerdo ciertamente con los presupuestos de la fe, no nos ha sido impuesta por consideración alguna teológica; no es sino el fruto de un estricto método histórico.

Ahora bien, si la letra lleva consigo el espíritu, la exégesis «literal» ¿no será ya inmediatamente espiritual? ¡Pero entiéndanse bien estos términos! El método así propuesto nada tiene que ver con los excesos que reprueban tanto los investigadores como la sana doctrina católica expresada por Pío XII, cuando denunciaba esta nueva exégesis, que indebidamente se llamaba simbólica y espiritual. A pesar del riesgo que entraña, riesgo inevitable cuando falta el rigor científico, mantenemos que la exégesis literal, so pena de ser infiel a su objeto, ha de ser espiritual.

Esta dimensión espiritual de los textos inspirados se impone al exegeta desde el momento en que éste, franqueando los límites arbitrarios a que quisiera someterle un malhumorado historicismo, trata de comprender en su propio contexto a los primeros escritores sagrados. Se niega así a condenar la mentalidad simbólica de éstos en nombre de la mentalidad moderna que, por su parte, ha perdido ya el sentido de lo sagrado. Denuncia la ilusión de una exégesis que, bajo pretexto de ciencia, presta al autor inspirado su propio racionalismo.

Si los Padres de la Iglesia carecían de sentido histórico, poseían por el contrario el sentido de la historia. «Sin ser menos atentos que los Padres mismos al Misterio significado en la historia, nosotros seremos tal vez aún más atentos a la historicidad de la figura o, al menos, más conscientes de la labor que exige el conocimiento exacto de dicha historicidad. Nos esforzaremos así en unir nuestro moderno 'sentido histórico' a ese profundo 'sentido de la historia' que su exégesis acertó a sugerir» [21]. Los Padres leían connaturalmente los textos evangélicos. Si bien hay que superar su alegorismo a menudo arbitrario, guardémonos de rechazar las riquezas de su interpretación. Nuestra exégesis acaba frecuentemente por apoyar sobre base científica lo que ellos afirmaban en razón de su mentalidad religiosa auténtica.

Desde finales del siglo II, Tertuliano, por ejemplo, ve en los relatos de la tempestad sosegada el símbolo de la Iglesia:

«Esta barca prefiguraba la Iglesia que sobre el mar, es decir en el mundo, es sacudida por las olas, es decir por las persecuciones y tentaciones, mientras que en su paciencia el Señor parece dormir, hasta que, despertado en los últimos tiempos por las plegarias de los santos, domine al mundo y devuelva la serenidad a los suyos» [22]. Está claro que la alegoría va bastante lejos. En el estudio V veremos que, en lo esencial, Tertuliano no inventó ese simbolismo: es Mateo quien comienza ya a explotarlo. La exégesis científica se contenta con demostrar este hecho. ¿Podría acaso remontarse aún más y atribuir el simbolismo de Mateo a Jesús en persona? Será más fácil responder a esta pregunta cuando el historiador, conducido por sus investigaciones hasta el medio histórico de Jesús, compruebe que la literatura judía no ignoraba dicha transposición.

De hecho, ¿existe otra manera de abordar el misterio de Jesús, que no sea la de dejarse guiar por sus testigos privilegiados y por la Iglesia naciente? Como expondremos más detalladamente a propósito de los milagros de Jesús (estudio VI), sólo significa cerrarse a la inteligencia de los mismos ignorar la mentalidad simbólica de los antepasados de Israel. Jesús no inventó el simbolismo de la lepra, la sordera, la curación. Pero al curar a los

[21] H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (París 1950) 432. Del mismo autor, *A propos de l'allégorie chrétienne:* «Recherches de Science religieuse» 47 (1959) 5-43.

[22] Tertuliano, *De baptismo,* XII, 7.

enfermos, ejecuta actos que son algo más que prodigios maravillosos: tales actos anuncian anticipadamente que él va a liberar a los hombres de la esclavitud del pecado. De este modo la exégesis literal de las curaciones milagrosas se presenta ya sin más como espiritual: deberá manifestar el alcance simbólico de las mismas, tal como quedó explicitado por los evangelistas.

No podemos tocar aquí en toda su amplitud el tema general del simbolismo bíblico [23]. Nos basta haber observado que si la exégesis es inmediatamente simbólica, es por querer ser fiel a su objeto. Como afirma san Juan, el Verbo hecho carne es ya el primer símbolo; al manifestarse en la historia a través de los actos y palabras de Jesús, es también la realidad que ilumina todos los símbolos.

Si tal es su fundamento, el simbolismo bíblico no es propiamente inteligencia más profunda de un algo real que estaría constituido por ideas subyacentes a los acontecimientos. Por el contrario, se inserta en un acontecimiento en el que hallan su realización todas las figuras de la historia sagrada y todos los simbolismos religiosos. Pero entonces cada acontecimiento referido por los evangelios es más que un simple hecho, del que hay que demostrar la realidad pasada. Es un hecho significativo. Para percibir su sentido, la exégesis no necesita en modo alguno recurrir a principios extrínsecos a su método; le basta con desplegar toda la riqueza de las tradiciones de la Iglesia naciente que, al relatar el hecho, proponen una inteligencia espiritual del mismo. Cierto que la exégesis teológica ha de desembocar en teología bíblica, y ésta en teología dogmática, que proporcionará a estas construcciones necesarias una base tanto más sólida cuanto sea ella misma plenamente fiel a su objeto y a sus métodos.

Llevada a cabo por hombres que se juzgan insertos en un contexto histórico y dirigida a hombres de esa misma época, la exégesis puede considerarse por fin «en situación». Su ejercicio se verá necesariamente orientado por las diversas influencias que nuestro análisis ha tratado de detectar: fe o incredulidad, hipótesis científicas, pertenencia a un entorno determinado. Factores todos ellos personales que el exegeta ha de tener en cuenta si quiere trabajar con la libertad del sabio. Si es creyente, su investigación se verá ante todo animada por el deseo de dar a sus lectores, en su personal situación, no únicamente datos sobre la

[23] Cf. VTB, «Teología Bíblica y Vocabulario» (1966) 15-24, sobre todo 15-17.

vida de Jesús, sino una lección de vida que, tras haber iluminado antaño una determinada situación de la Iglesia naciente, puede aplicarse hoy a su condición presente. ¿Qué otra ambición podrá, en efecto, tener la exégesis, sino la de escrutar con todos los recursos de la ciencia la Palabra insondable, a fin de actualizar para nuestro tiempo el hecho pasado que sigue dominando los siglos?

I

LIBRO DE LA «GENESIS» DE CRISTO JESUS

Quien dice «génesis» dice comienzo. Todos los evangelios introducen la vida pública de Jesús con el término «comienzo» o la expresión «comenzó». Estas son incluso las primeras palabras del evangelio más antiguo, el de Marcos: «Así comenzó la buena noticia de Cristo Jesús, Hijo de Dios.» En los evangelios según Mateo y Lucas (Mt 4,17; Lc 3,23), este comienzo de la vida pública de Jesús viene a continuación de un proemio. Lucas relata los acontecimientos anteriores; la concepción, nacimiento e infancia de Jesús de Nazaret. Como Juan (Jn 1,1-18), pero de una manera más narrativa, Mateo introduce el relato de la vida pública mediante un prólogo teológico que expone el tema esencial del mismo: el drama del Mesías rechazado por su pueblo, pero recibido por unos pocos. Este misterio es evocado en un díptico hábilmente compuesto: Jesús, el Hijo de David, es acogido por los justos (Mt 1,1-25), mas es ya perseguido por los judíos; aquel que más tarde atraerá hacia sí a los gentiles, se ve forzado al destierro con ocasión de la primera venida de éstos (2,1-23).

¿Podemos dar mejor comienzo a estos estudios que el de leer el primer capítulo del primer evangelio? Este primer cuadro del prólogo de Mateo forma un todo; nos cuenta un principio, una «génesis», según el vocablo griego cuya repetición articula los dos cuerpos del capítulo:

Libro de la génesis de Cristo Jesús (1,1).
He aquí, pues, cuál fue la génesis de Cristo Jesús (1,18).

El presente estudio aborda la «genealogía» de Jesús (1,1-17); el segundo, el anuncio que fue hecho a José (1,18-25). Evitando un excesivo tecnicismo, el análisis trata de determinar la intención de san Mateo y ver cómo éste echó mano aquí de los géneros literarios tradicionales.

El primer evangelio comienza solemnemente:

Libro de la génesis de Cristo Jesús.

¿En qué consiste esta «génesis»? Estamos acostumbrados a considerar la encarnación del Hijo de Dios como el hecho de haber asumido carne humana. Tal concepción teológica suele ser atribuida a Juan: «Y el Verbo se hizo carne.» De hecho, procede de una formulación helenística del dogma cristiano, que se interesa en la persona considerada en primer lugar como «espiritual», luego como «encarnada», más que en los vínculos que unen a dicha persona con la comunidad. Los semitas, por su parte, ven a la persona como un todo, como un «existente», y no pueden pensar al ser individual como algo aislado[1]. Para ellos, es primordial su inserción en un pueblo; así, según Pablo, Jesús «nació de mujer, vivió sometido a la ley» (Gál 4,4); él es a la vez «Hijo de David» e «Hijo de Dios» (Rom 1,3-4). Los primeros cristianos no describen la venida de Jesús a la tierra como «la encarnación» de un ser espiritual que se hubiera revestido de carne; ven a Jesús insertarse en la historia de los hombres, en la historia del pueblo de Dios.

Lo que Mateo quiere dar a entender aquí es precisamente la inserción de Jesús en un pueblo, en una estirpe. Su intención queda ilustrada con la perspectiva general de su evangelio; de acuerdo con la tradición más antigua que ve en Jesús al Hijo de David, trata de mostrar que el Cristo adorado por la comunidad pertenece al pueblo escogido; convertido en Señor por la resurrección, este Jesús es el Mesías esperado, el auténtico Hijo de David, el heredero de las promesas hechas a Abrahán. Esta fe cristológica la proclaman los textos primitivos en himnos; Pablo la apoya con una reflexión que, partiendo de la historia de Israel, muestra que la bendición de Abrahán ha pasado a través de Jesús hasta los cristianos por encima de la Ley de Moisés (Gál 3,6-29). Mateo, a su vez, escribe un evangelio, es decir, la historia de Jesús.

Pero existen diferentes maneras de escribir la historia.

Puede contarse con la precisión del testigo ocular; la narración puede igualmente contentarse con lo esencial, según una perspectiva determinada: por ejemplo, la concepción virginal vista por María (Lc) o por José (Mt). El evangelista puede también

[1] VTB, *Alma, Hombre.*

hacer acta del «estado civil» de Jesús, al modo de los registros orientales, conforme a un género literario que sigue siendo historia: es lo que hacen Lucas y Mateo para la genealogía —las *tôledot,* según el término hebraico— de Jesús, o sea de José, su padre según la ley[2].

GENERO LITERARIO DE LAS GENEALOGIAS

Ante el majestuoso pórtico que levanta Mateo en el umbral de su prólogo, muchos lectores vacilan, no atreviéndose a penetrar en la larga hilera de las series de antepasados de Cristo; les gustaría acceder directamente al santuario del nacimiento virginal del Salvador de los hombres, sin tener que atravesar esta sucesión de vestíbulos desnudos y fríos:

Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob...

Enumeración fastidiosa a primera vista; sabrosa, sin embargo, y llena de sentido para quienes, bajo la corteza rugosa de este árbol genealógico, vean circular una savia abundante: porque dicho árbol, en efecto, echa sus raíces en tierra bíblica. Pero si, llevados de la curiosidad por estos registros, se ponen a verificarlos confrontándolos con las fuentes bíblicas, ¡qué de sorpresas! Dispuestos a admitir como ley del género el carácter artificial de la división de la historia en tres épocas de catorce generaciones, se complacen en oír a Mateo que concluye triunfalmente:

[2] Un esbozo del presente estudio ha sido publicado en «Vie chrétienne», diciembre 1958, con el mismo título. Igualmente un artículo de 55 páginas escrito por A. Vögtle, *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte:* «Biblische Zeitschrift» 8 (1964) 45-58, 239-262; 9 (1965) 32-49. El tema se trata especialmente en esta última parte. Véase también E. Pascual Calvo, *La Genealogía de Jesús según S. Mateo:* «Estudios Bíblicos» 23 (1964) 109-149. A la bibliografía de A. Vögtle hay que añadir dos artículos particularmente interesantes: K. Möhlenbrink, *Die levitischen Überlieferungen des Alten Testaments:* «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 52 (1934) 184-231. J. L. Leuba, *Note exégétique sur Matthieu 1,1a:* «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» 24 (1944) 56-61. Cf. el libro reciente de J. Mateos, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1981) 17ss.

El total de las generaciones es pues:

Desde Abrahán a David, catorce generaciones,
Desde David hasta la deportación de Babilonia, catorce generaciones,
Desde la deportación de Babilonia hasta Cristo, catorce generaciones.

De hecho, la segunda serie enumera efectivamente catorce nombres; para hallar otros tantos en la primera, hay que contar al antepasado de Abrahán como descendiente; por fin, la tercera serie no enumera más que trece nombres, puesto que ha de descontarse el primero, incluido ya en la serie precedente: ¡extraña aritmética! Los lectores no están todavía al cabo de sorpresas. Si comparan la lista de Mateo con la de Lucas (Lc 3,23-38), ¡cuántas diferencias! Ambas listas no coinciden sino en la primera serie, de Abrahán a David; en las otras dos, sólo por lo que toca a la filiación Salatiel-Zorobabel; la genealogía según Lucas cuenta con setenta y siete nombres por cuarenta y uno en la de Mateo; el padre de Salatiel y el padre de José no llevan el mismo nombre. Tales divergencias han dado origen a no pocas discordias y sarcasmos. Para reducirlos al silencio, no han faltado concordismos más o menos afortunados, aun a expensas del propio texto; por ejemplo, se veía en Mateo la genealogía de José, en Lucas la genealogía de María, que ni siquiera nombra a ésta. En lugar de recurrir a hipótesis imposibles de comprobar, como el doble matrimonio de dos cuñados, vale más tener en cuenta que el Antiguo Testamento conoce a veces dos genealogías de un mismo personaje, por ejemplo Judá (1 Cr 2,3-3,4 y 4,1-23), Benjamín (7,6-12 y 8,1-40). Del mismo modo la tradición cristiana ha conservado dos genealogías diferentes; una de ellas hace más bien hincapié en los nombres célebres, en la sucesión legal al trono (Mt), la otra se halla quizá más próxima a la realidad (Lc).

Con esto no quedan todavía suprimidas todas las dificultades, al menos en lo que toca a la genealogía de Mateo, porque la Biblia conoce los nombres que éste cita. ¿Cómo un historiador concienzudo ha podido omitir deliberadamente tres reyes entre Jorán y Ozías, metamorfosear a un rey (Asá) en salmista (Asaf), y a otro (Amón) en profeta (Amós)? ¿Será en tal caso suficiente hablar de «documentos de registros»? ¿Cuál es exactamente el género literario practicado por Mateo?

Las genealogías son apreciadas por los orientales. La Biblia nos ofrece un gran número, tanto en el Génesis como en los Libros de las Crónicas o en algún que otro libro histórico. Por ejemplo, los cantores creados por David se enumeran con sus ascendientes:

Hemán, cantor, hijo de Joel, hijo de Samuel,
hijo de Elcana..., hijo de Leví, hijo de Israel. Su hermano Asaf estaba a su derecha, hijo de..., hijo de Leví... (1 Cr 6,18-32).

En efecto, para un judío que volvía del exilio, era esencial poder demostrar su origen israelita y, mejor todavía, levítico. Así Nehemías cuenta que halló una lista genealógica (Neh 7,5); algunos «no pudieron dar a conocer su casa paterna y su raza de modo que se supiera que eran de Israel» (Neh 7,61; Esd 2,59); otros «buscaron su registro genealógico, mas éste no se halló. Y fueron declarados impuros y excluidos del sacerdocio» (Neh 7,64; Esd 2,62). Los personajes principales veían su ascendencia registrada por los analistas:

Esdras, hijo de Serayas, hijo de...
hijo de Eleazar, hijo de Aarón, gran sacerdote (Esd 7,1-5; 8,2).

Lucas el evangelista proporciona detalles tocantes a las santas mujeres: Isabel pertenecía a las hijas de Aarón (Lc 1,5), Ana era hija de Fanuel (2,6).

Un análisis detallado de las genealogías bíblicas permite la distinción de éstas en tres tipos:

La genealogía clásica, que aparece bajo la forma de simples listas:

> Hijos de Leví: Gersón, Quehat y Merarí. Hijos de Quehat: Amrán, Jishar, Hebrón, Uziel. Hijos de Amrán: Aarón, Moisés y Miryam. Hijos de Aarón: Nadab y Abihú, Eleazar e Itamar (1 Cr 5,27-29).

A este tipo pertenecen las listas que incluyen el verbo «engendrar» (Rut 4,18-22), como ocurre en la genealogía según Mateo, y también las que detallan uno de sus eslabones, en particular las genealogías del documento sacerdotal del Génesis en los capítulos 5 y 11.

Las genealogías ramificadas. El Génesis nos ofrece genealogías «centrífugas»: en lugar de desarrollarse en cadena de modo continuo, se ponen a enumerar descendientes que van ramificándose en todos los sentidos; personajes excéntricos respecto a la descendencia que intenta presentarse como única heredera de las bendiciones divinas. Así la descendencia de Noé (Gn 10) no consiste simplemente en el hecho de que haya engendrado tres hijos, sino en que con ellos ha «poblado toda la tierra» (9,19). De este modo asistimos a la maravillosa expansión de la simiente vital. El verbo «engendrar» no significa únicamente la paternidad carnal, sino la formación de la comunidad aglutinada en torno a una personalidad: algunos hombres llegan a engendrar pueblos. Los pueblos no se originan solamente a partir de una estirpe que ha podido proliferar, sino también a partir de inmigraciones, matrimonios, alianzas, conquistas. El semita reconoce sin dificultad que un linaje racial puede ensancharse espiritualmente; en la descendencia de Abrahán, algunos prosélitos vendrán a unirse al clan privilegiado. La genealogía de Mateo no presenta este «género literario» de la «lista de pueblos», sino que ha de comprenderse en el sentido lato del verbo «engendrar». Engendrar a alguien es transmitirle la bendición divina por sangre (genealogías lineales clásicas) o por adopción (genealogías ramificadas).

Las genealogías-título. Nos encontramos finalmente con las *tôledot* que introducen relatos. Ya no nos sentimos arrastrados por el torrente de las listas de individuos o de pueblos, sino que asistimos a un relato detallado, como si el río de las generaciones se abriera transformándose en un majestuoso lago: el autor se aplica a describir los acontecimientos mayores que caracterizan a una personalidad.

Así para Noé (Gn 6,9), el hombre que sobrevivió al diluvio y mantuvo la vida sobre la tierra, no parece que sea suficiente la seca enumeración de engendramientos; hay que adornarla con descripciones; la genealogía se convierte en «historia», según el sentido que toma entonces el término hebraico *tôledot.* Tal genealogía contará la historia de un hombre que haya sobrevivido en su progenitura: así Téraj, que sobrevive en Abrahán (Gn 11,27.31-32); Isaac, que sobrevive en Jacob (25,19 a 35-29); Jacob, por fin, que funda las doce tribus (37,2 a 49,33). Volveremos más adelante al caso especial del «libro de la génesis —o descendencia— de Adán» (Gn 5,1) y a los «*tôledot* del cielo

y de la tierra» (2,4), a propósito del título que anuncia el primer capítulo del evangelio.

En Mateo no existe correspondencia con el segundo tipo de genealogía; pero los otros dos se reconocen sin dificultad y habrán de determinar la interpretación. Cuando Mateo anuncia que Jesucristo es hijo de David, hijo de Abrahán (1,1), remonta la corriente de las generaciones: genealogía ascendiente que entronca con el tercer tipo; cuando enumera la descendencia de Abrahán (1,2-17) se sirve más bien del primer género: es la genealogía linear clásica. Con esta genealogía descendiente nos muestra que Jesús se halla al término de la historia sagrada. Haciendo que ésta vaya precedida de una genealogía-título, nos sugiere incluso que Jesús es el fin mismo de la historia.

JESUS, CULMINACION DE LA HISTORIA SAGRADA (Mt 1,2-17)

Para averiguar el sentido que Mateo ha querido dar a la genealogía de Jesús, podemos examinar cómo asume el género clásico y cómo también lo deroga en algunos puntos.

Los engendramientos

Es evidente en primer lugar que el verbo «engendrar» posee en Mateo el sentido bíblico, el mismo que ponen de manifiesto las genealogías ramificadas: no se limita exclusivamente al engendramiento físico. Si el don de la vida funda la paternidad, no por ello agota su sentido, puesto que la bendición no se transmite únicamente por vínculos de sangre. Siendo esto así, las anomalías observadas no constituyen ya una verdadera dificultad: puede decirse de tal rey que «engendra» a su bisnieto, porque le comunica la bendición divina.

Mateo no se contenta con echar mano del término «engendrar», modela asimismo la genealogía conforme a aquellas que hemos calificado de «lineales», tipo clásico que reproduce Rut y que se encuentra especialmente en Gn 5 y 11, así como en Crónicas. Ahora bien, una de estas genealogías permite ver lo que se entiende por engendramiento.

En el libro del Génesis, una fórmula estereotipada encuadra la historia de cada descendiente. Dicha fórmula da sucesivamente:

— El tiempo que transcurre hasta que engendra a su primogénito;
— La duración de su vida, en cuyo transcurso tuvo todavía hijos;
— El total de los años que vivió. Por ejemplo:

Set vivió 105 años y engendró a Enós. Tras haber engendrado a Enós, Set vivió 807 años y engendró hijos e hijas.
El total de sus días fue de 912 años, y luego murió (Gn 5,6-8).

Salvo algunos matices a propósito de Adán, Henoc y Noé, así sucede con todos: la intención del autor es manifiesta. Son los engendramientos los que recortan la historia. Más exactamente, el acontecimiento memorable del nacimiento del hijo primogénito: éste podrá, a su vez, transmitir a otros descendientes la vida y, con ella, la bendición divina que acompaña al mandamiento: «¡Crecer y multiplicaos!» Es inútil que nos lamentemos, como Gunkel, de una ausencia de poesía o de rigor científico: tal modo de expresión refleja una concepción de la existencia. La historia, en su sentido bíblico, no viene a llenar unos siglos neutros y vacíos, como si éstos fueran espacios de una agenda en que los hombres inscribiesen sus acciones; se halla por el contrario marcada por «generaciones» encargadas de transmitir el don primero de la vida y de la dignidad divina, que es la semejanza con Dios. El tiempo no es un marco vacío, es una realidad pletórica de la vida que en su interior circula, desplegando así la riqueza del gesto creador.

Tres veces catorce

Dentro del género literario de las genealogías por él asumido, Mateo se muestra original en dos aspectos principales: por una parte secciona la trama general en tres series de catorce generaciones, por otra introduce en esta lista oficial los nombres de cuatro mujeres.

—¿Por qué el número catorce? Los críticos han dado rienda suelta a sus investigaciones con el fin de penetrar su sentido. Mencionemos como curiosidad la hipótesis siguiente, que más bien incumbe a la gematría, ciencia de los números significados por letras del alfabeto. La cifra 14 vendría a ser, según dicha hipótesis, la suma del valor numérico de las tres consonantes que forman el nombre de David: D = 4, V = 6, de donde

4 + 6 + 4 = 14. Pero esta hipótesis carece de fundamento: el cálculo es poco tradicional en Israel, no se sabe exactamente si la ortografía de David es DVD o DVYD; en fin, para Mateo tiene ciertamente tanta importancia el nombre de Abrahán como el de David.

Según otra especulación, más interesante, Mateo habría pensado, sin llegarlo a decir, que catorce vale dos veces siete, es decir, que equivale a la duración de dos semanas. Podría entonces pensarse en el valor que adquiere la «semana» en los cómputos apocalípticos que, sobre todo después de la profecía de Daniel (Dn 9,11-27), dividían las épocas de la historia humana. Ahora bien, en un libro judío que data aproximadamente del siglo II a. C., y que se conocía bien en la época en que escribía el evangelista —el libro de Henoc—, la historia del mundo se halla dividida en diez semanas de años, repartidas como sigue:

— tres antes de Israel,
— dos de Isaac a Salomón,
— dos de Salomón al destierro,
— dos del destierro a lo que el autor llama el «tiempo de la espada» [3].

Será entonces, al comienzo de la décima semana del mundo —la séptima en la historia de Israel— cuando aparezca el Mesías. Según Mateo, Jesús vendrá al final de la sexta semana (3 por 14 = 6 por 7), es decir, de esta historia santa que comienza con la llamada a Abrahán, y abrirá así la semana perfecta, la del Mesías. Lucas, que menciona 77 nombres, parece más bien seguir el esquema de los 12 períodos del mundo: Jesús comenzaría el duodécimo, después de 11 veces 7.

Sin duda, no debe insistirse demasiado en esta línea de confrontación; de hecho, para Henoc la séptima semana es la del Mesías, mientras que para Mateo el Mesías es el último de la sexta semana; a pesar de todo, el esquema apocalíptico parece subyacente a la presentación de Mateo. Dios conduce la historia; al término de esta historia, «en la plenitud de los tiempos» (Gál 4,4), viene Jesús.

[3] *Henoc* 91,15-17; 93,3-5. Véase Billerbeck, *Kommentar zum N. T.* I, 44-45, y K. Bornhäuser, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Gütersloh 1930) 16-36.

Tras la aridez de las cifras se esconde una lección: Cristo es verdaderamente el hijo esperado, cuyo *día* hizo exultar a Abrahán.

Este calendario apocalíptico ha podido influir en Mateo. ¿Da éste plenamente razón de la elección que hace del número catorce? Su intención podía haber sido más sencilla. Basta comprobar que Mateo ha copiado literalmente del libro de Rut (4,18-22) la genealogía de David, que había sido ya transcrita en 1 Cr 2, 10-13. Desde Farés hasta David, las únicas diferencias que se observan conciernen a la ortografía de los nombres y a la inserción por Mateo de Rajab y Rut. Pero, y ésta es otra observación importante, solamente en este pasaje concuerda Mateo con Lucas, excepción hecha de un único nombre (Lc 3,31-34). Finalmente, éste es también el único pasaje que coincide con el contexto general bíblico.

Ahora bien, si partiendo de Mateo procedemos a un rápido cálculo, comprobaremos que el grupo genealógico de Rut comprende diez nombres: cinco correspondientes a la estancia en Egipto, cinco hasta David. Para obtener la cifra de catorce, basta añadir al nombre de Judá, padre de Farés, los tres nombres de los patriarcas, Jacob, Isaac y Abrahán. La primera serie, de Abrahán a David, se compone, pues, exactamente de catorce nombres. Surge así una hipótesis muy verosímil: partiendo de los puntos de referencia tradicionales, Abrahán, David, Destierro, para dividir la historia en tres períodos —de Abrahán a David, de David a la deportación de Babilonia, de ésta finalmente hasta Jesús—, Mateo reproduce en las dos últimas series la cifra recibida para la primera, obteniendo de este modo tres series de catorce generaciones.

Cuatro nombres de mujeres

Si Jesús es auténticamente el hijo de David y heredero de Abrahán, lo es, pues, a la manera de Dios. Las pocas adiciones hechas por el evangelista en el austero contexto de la genealogía son significativas. Mateo precisa: Jacob engendró a Judá y sus hermanos (Mt 1,2); en efecto, al no ser Judá el primero, sino el cuarto de los hijos de Jacob, convenía mencionar a aquellos que no tuvieron el privilegio de engendrar al rey David (Gn 49, 3-8; 1 Cr 2,1). No es esto escrúpulo del historiador, sino intención del teólogo: en su libertad soberana, Dios es siempre dueño de su elección. El caso de «Jeconías y sus hermanos» (Mt 1,11),

engendrados por Josías, plantea difíciles problemas: al parecer, el texto ha sido adulterado y originariamente se leía «Joakim», con lo que entonces quedaría completada la cifra de catorce para la tercera serie.

La genealogía presenta otra anomalía, bastante más sugestiva. Acostumbrado a contemplar en la Virgen inmaculada a la madre de Jesús, el cristiano no hace mucho caso de los nombres de mujeres que jalonan la estirpe del Salvador y pasa en seguida al relato siguiente, que narra la concepción virginal de Jesús. Ahora bien, ¿qué intención ha podido guiar a Mateo al elegir estos nombres? Si deseaba mencionar a algunas heroínas, ¿por qué no dice nada de las mujeres ilustres de la historia de Israel, Sara, Rebeca o Raquel, por ejemplo? ¿No será porque quiere mostrar que Cristo no hereda en primer lugar los fastos de Israel, sino la vida que se halla ligada a la bendición y no a los méritos de la carne?

Cuatro nombres vienen a intrigar al lector atento: Tamar... Rajab... Rut... la mujer de Urías (1,3-6). Se puede, evidentemente, hacer notar que estas cuatro mujeres vivieron en momentos importantes de la historia del pueblo escogido; pero dos hechos son más sorprendentes y, sin duda, más significativos.

Al parecer, Mateo tomó el nombre de Tamar de la tradición bíblica. Los libros de Rut (4,12) y de las Crónicas (1 Cr 2,4) recuerdan la unión irregular de Judá con su nuera. Probablemente no fue el incesto (Gn 38,12-26) lo que atrajo la atención del evangelista o de los primeros cronistas, sino la voluntad heroica de esta mujer de tener parte en la bendición divina que le negaba su marido: la tradición rabínica la veneró como a una heroína. Por el contrario, corresponde a Mateo el mérito de haber exaltado a las otras tres mujeres, todas ellas extrañas a la raza israelita: Rajab, cananea, pero modelo de fe (Jos 2,11; Heb 11,31); Rut, moabita, pero creyente (Rut 1,16-17; 2,12); Betsabé, probablemente originaria de Asia menor, como su marido el hitita. Lección ésta de universalismo: no hay que limitar la benevolencia divina a una simple descendencia racial.

Otra particularidad (¿pensó Mateo en ella?) caracteriza la vida de estas cuatro mujeres. Tamar y Rut dieron a luz en condiciones irregulares. Las otras dos tuvieron una vida pecadora: Rajab fue prostituta, y la madre de Salomón es designada con palabras que evocan su pasado culpable: «la que fue mujer de Urías». Lección de gracia: Dios permanece fiel a pesar de los desmayos e infidelidades de los hombres.

Jesucristo, flor de Israel, tiene, pues, en su ascendencia antepasados que le ligan a tierra no judía y le hacen solidario con el pecado de los hombres. ¿Acaso no es esto normal, por parte de aquel que viene a tomar sobre sí el pecado del mundo entero para redimirnos de él? Finalmente, en la medida en que el anuncio a José (Mt 1,18-25) forma díptico con la genealogía, se hace sentir un contraste, claro aunque sin llegar a imponerse, entre la ascendencia carnal y la filiación purísima, divina, de la Virgen que da a luz por obra del Espíritu Santo.

Una primera conclusión puede ya sacarse. La historia de Jesús es inseparable de la del pueblo judío. La historia bíblica debe ser leída por el cristiano como una preparación a Cristo, heredero de las bendiciones prometidas a Abrahán. Esta bendición no es simplemente una dignidad, es la transmisión del más precioso de los bienes, la vida. Movimiento de expansión que, para recubrir toda la tierra, se concentra en Adán solo, y luego en aquellos que salieron de sus entrañas; el río de la vida se estrecha una y otra vez para ramificarse de nuevo, y así hasta el fin.

El libro de las generaciones de Adán nos muestra que de sus tres hijos —Caín, Abel y Set—, únicamente sobrevive el setita Noé. De los tres hijos de Noé —Cam, Sem y Jafet—, Sem acapara para sí toda la atención. De los tres hijos del semita Téraj, sólo Abrahán comunica a Jacob la bendición divina. La existencia humana consiste en transmitir la vida: el hombre entero se halla vuelto hacia el futuro, hacia el que ha de venir.

Jesús viene entonces, al fin, como el último fruto de este impulso vital, el heredero que esperaban las generaciones seculares. Hacia él converge el pasado; en él viene a confluir el río de la historia; la raza humana que ha ido sucesivamente resumiéndose en la raza semita, y luego en la raza judía, se reúne en un solo hombre. Heredero de un tal pasado, ¿qué hombre es, pues, éste?

JESUCRISTO, FIN DE LA HISTORIA (Mt 1,1)

El evangelio de Mateo responde a esta pregunta, formulándola de manera cada vez más apremiante. Pero la respuesta se halla ya propuesta desde el principio:

Libro de la génesis de Cristo Jesús, hijo de David, hijo de Abrahán.

Versículo esencial, que a menudo los comentaristas desdeñan o al menos no ponen en relación con la genealogía misma. Sin embargo, al imponer ese título, Mateo evoca con toda probabilidad el tercer género literario de las genealogías bíblicas: las «genealogías-título». Su intención no es únicamente citar a los principales antepasados, David y Abrahán, sino sugerir por este medio que Jesús es el nuevo Adán.

En efecto, dicho título *(Biblos geneseôs)* sólo se emplea en la Biblia para la «genealogía del cielo y de la tierra» (Gn 2,4) y la del primer hombre:

Este es el libro de la generación de Adán (Gn 5,1).

El capítulo 5 del Génesis es como una repetición de la creación. Si Dios creó el hombre a su semejanza, he aquí que «Adán engendró un hijo a su semejanza, según su imagen» (Gn 5,3); afirmación que se expresa en los términos mismos de la creación del hombre por Dios (1,26). En nuestra lengua podemos formular este hecho con mucha exactitud: el engendramiento es una «procreación»; con la sucesión de las generaciones, la creación se continúa a partir de un impuso inicial; engendrar un hijo es transmitir la dignidad de hombre. El libro queda abierto. En sus páginas va a inscribirse la larga lista de los descendientes del Hombre; nuevos documentos seguirán enriqueciendo sin cesar estos archivos que contienen los títulos de la nobleza divina.

De la misma manera que Adán inaugura el libro de las generaciones humanas, Jesucristo abre a su vez el libro de una nueva génesis, ocupando el puesto de Adán. Lucas nos muestra cómo Jesús es plenamente hombre, puesto que se remonta hasta Adán (3,38). A su modo, Mateo dice algo más: sin citar expresamente al primer hombre, muestra que Jesús, nuevo Adán, es el jefe de los hijos de Dios. Este viene a ser el resultado de una confrontación del título de Mateo con el género literario de las genealogías-título.

Tales «historias», como la de Noé, Isaac o Jacob, se refieren no al personaje cuyas *tôledot* se anuncian, sino a su hijo. La genealogía de Adán era la lista de sus descendientes; la genealogía de Cristo es la de sus antepasados. En el Antiguo Testamento, la historia de un hombre se realiza en su posteridad, y toda la historia se orienta ansiosamente hacia el futuro, en que habrá de cumplirse la promesa. El deseo de posteridad expresa a su manera el instinto de la inmortalidad. *¡Nom omnis moriar!* Sin

duda, el hombre se procura esta perennidad por las obras, pero muchísimo mejor por la obra esencial: el don de la sangre y de la vida, garantía de la bendición divina.

Ahora bien, Jesús no se orienta hacia ningún ser futuro. El género literario habría requerido en tal caso la lista de su descendencia; el movimiento aquí es inverso: no va a parar en ningún descendiente de Cristo, sino que se remonta a sus antepasados. El es el que todos esperaban. El futuro ha venido ya en aquel que había de venir. En él el pasado adquiere sentido. Porque no solamente se halla al fin de la historia, sino que él es el fin de la historia.

El paralelo entre Jesús y Adán, que viene sugerido por el versículo inicial del prólogo, se explica dentro de la perspectiva del evangelio entero. Adán tenía una descendencia; ¿dónde está la de Jesús? Según la carne, Jesús es «virgen». Pero en otro plano su virginidad es fecunda. «Venido no para suprimir, sino para cumplir», realiza la transmisión terrestre de las bendiciones de Dios. En adelante, habiendo hallado fin y sentido en Jesús, el engendramiento será plenamente espiritual. Israel se aumentaba con el nacimiento de nuevos hijos de hombre; el cuerpo de Cristo se aumenta con el nacimiento espiritual de los hijos de Dios.

Estas consideraciones pueden quedar indirectamente confirmadas por el otro pasaje en que se lee el título «Libro de la génesis» —o generación— en Gn 2,4, según los Setenta. Allí se mencionan «las *tôledot* del cielo y de la tierra». ¿Constituye este título una conclusión al primer relato de la creación o introduce el segundo? Es sobre todo interesante notar que sirve de puente entre ambos relatos. En el primero, el redactor enseña cómo han sido creados el cielo y la tierra. Dentro de este contexto cielo-tierra, el segundo relato muestra el papel que ha desempeñado la relación entre el hombre y la tierra: de la tierra *(adamah)* fue extraído el hombre *(adam)*. Según las leyes del género, las *tôledot* requieren que conozcamos al engendrante y al engendrado, es decir, en este caso el conjunto «cielo-tierra» y «Adán»; por este motivo la atención se dirige sobre todo al engendrado, o sea, a Adán, que sucede a «cielo y tierra».

De la misma manera que el hombre no halla sentido sino en su progenitura, así también cielo y tierra no fueron creados sino con vistas al hombre; el lenguaje moderno traduce: la naturaleza existe en función de la historia. Más aún, la disposición de ambos relatos muestra igualmente que naturaleza e historia se hallan

orgánicamente articuladas: en este suelo se cría el hombre y, sin embargo, la historia de los pueblos no se divide en siglos «categóricos», sino en capas de generaciones. El primer relato (Gn 1, 1-2,3) es el prefacio necesario a las *tôledot.*

Si, como vemos, el autor ha asimilado las *tôledot* del cielo y de la tierra a las *tôledot* de los hombres, es porque quería precisar el doble origen de la humanidad: perfectamente divina, pero no menos perfectamente terrena, ya que Dios sólo creó una vez; este gesto primordial y único no se presta a una larga descripción, se termina desde el primer versículo de la Biblia, en que todo queda definitivamente concluso; el resto es puro desarrollo, torpe intento de expresar lo inexpresable.

Insertándose en la historia que comienza con Adán, el capítulo de Mateo nos recuerda así el origen terreno de Jesús; pero esta vida terrena que seguía su camino a través de las generaciones se detiene de repente en él. El versículo 1,16b rompe la continuidad genealógica, la vida parece haberse extinguido; en realidad se ve exaltada en un plano distinto, elevada a la altura de Dios mismo.

Inaugurado por el nuevo Adán, el libro de las generaciones queda para siempre abierto. Al propio tiempo cierra la evolución carnal de la creación, o más bien la recapitula para reasumirla en otro plano. En él comienza la re-creación de la naturaleza por el Espíritu. Este nacimiento del Espíritu es precisamente lo que viene a señalarnos la escena del anuncio a José, introducida por palabras que la relacionan explícitamente con el título de la genealogía:

He aquí, pues, cuál fue la génesis de Cristo Jesús.

La lista genealógica relaciona a Jesús con la tierra y con el primer hombre, lo inserta en el pueblo de Abrahán; al recordar su origen celestial, el relato que sigue intenta revelar cómo tuvo lugar esta inserción del Hijo de Dios en la estirpe de David.

Nuevo Adán, por tener él también como único padre a Dios, Jesús muestra que la transmisión de la vida humana no alcanza su plenitud más que por la transmisión de la dignidad de Hijo de Dios. Pero ésta es de otro orden y sólo él puede conferirla. Todo nuevo ser deberá, por consiguiente, tornarse hacia ese acontecimiento del pasado que domina los siglos, hacia el día en que Dios mismo se insertó en el tiempo tomando carne de la Virgen María.

II

EL ANUNCIO A JOSE

Con el anuncio a José termina Mateo de desplegar la primera hoja del díptico que forma su prólogo: Jesús recibido en la estirpe de David por José el justo. Jesús se inserta en el pueblo escogido y en la raza humana; viene como culminación de la historia santa y la corona: esta filiación humana, judía y davídica, es lo que la genealogía pretendía autentificar. Mas Jesús es también el Hijo de Dios, no conoce otro Padre que Dios mismo. ¿Cuál fue el medio escogido por Dios para hacer entrar a su Hijo en la tierra de los hombres, en el seno de su pueblo elegido, como Hijo de David y Salvador de Israel? Esto es lo que viene a descubrirnos el relato que da fin al capítulo primero de san Mateo.

Este segundo estudio no es, pues, todavía una investigación sobre textos sinópticos. Como el precedente, nos invita a entrar en la perspectiva de un evangelista, y especialmente a ver de qué manera éste utiliza aquí otro género literario de la tradición bíblica. Nos enseña también a leer un texto sin que proyectemos en él los conocimientos ya adquiridos en otra parte: tradición secular que lo ha ido interpretando, o datos del tercer evangelio. Nosotros, en efecto, no pretendemos completar las enseñanzas de Mateo con las de Lucas, sino situar con exactitud la intención del escritor; tampoco es nuestro deseo explicar el comportamiento del esposo de María recurriendo para ello a las intuiciones de una psicología conjetural, sino colocarnos desde un punto de vista objetivo: el designio de Dios tal como se cumple en José [1].

[1] El punto de arranque de este estudio lo constituyen dos artículos, que ya hemos publicado. Uno más técnico: *L'annonce à Joseph*, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert* (París 1957) 390-397. El otro más accesible: *Le juste Joseph:* «Nouvelle Revue theologique» 91 (1959) 225-231. La hipótesis ha sido favorablemente reasumida por A. Bouton, *C'est toi qui lui donneras le nom de Jésus:* «Assemblées du Seigneur» 8 (1962) 37-50. M. Krämer, *Die Menschwerdung Jesu Christi nach*

Mateo enlaza el episodio del anuncio a José con la genealogía de Cristo Jesús:

[18] He aquí cuál fue la génesis de Cristo Jesús.
Estando desposada María, su madre, con José, se halló encinta
por obra del Espíritu Santo, antes de que habitasen juntos.
[19] José, su esposo, que era justo y no quería difamarla, resol-
vió repudiarla en secreto. [20] Pero mientras estaba con este pensa-
miento, he aquí que un ángel del Señor se le aparece durante
el sueño y le dice: «José, hijo de David, no temas recibir contigo
a María, tu esposa, porque lo que en ella ha sido engendrado
es obra del Espíritu Santo; [21] dará a luz un hijo, a quien pondrás
por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados.»
[22] Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que había predi-
cho el Señor por el profeta: [23] «He aquí que una virgen estará
encinta, y dará a luz un hijo, a quien le será dado el nombre de
Emanuel», que traducido significa «Dios con nosotros».
[24] Cuando José se levantó del sueño, hizo lo que el ángel le
había prescrito, y tomó consigo a su esposa; [25] y, sin que la hubie-
ra conocido, dio ésta a luz un hijo, a quien él puso el nombre
de Jesús.

Este relato, familiar para los cristianos, ofrece numerosas dificultades de interpretación. ¿Cuál fue la intención de Mateo? ¿Pretendía referirnos la «concepción virginal de Jesús» (Biblia de Jerusalén)? ¿Mostrar cómo esta concepción virginal es compatible con la cohabitación de José y María? ¿Justificar el linaje davídico de Jesús, conforme a la primera parte del capítulo? ¿Explicar el sentido del nombre de «Jesús» aplicado al Mesías?

La narración no pone inmediatamente al descubierto su género literario: ¿Es éste edificante? ¿apologético? ¿histórico? Es difícil determinar su intención, por no saberse en qué consiste exactamente la «justicia» de José. José parece ser justo en razón del papel que debe desempeñar en la venida a la tierra del Hijo de Dios: ha de tomar consigo a María, su esposa, y dar al fruto de sus entrañas el nombre de Jesús. Pero este sentido, profundamente bíblico, parece hallarse en desacuerdo con el contexto

Matthäus (Mt 1). Sein Anliegen und sein literarisches Verfahren: «Biblica» 45 (1964) 1-50 le añade algunos matices. La reconstitución valdría en el nivel arameo subyacente al texto actual. Por fin C. Spicq, *Joseph, son mari, étant juste (Mt 1,19):* «Revue Biblique» 71 (1964) 206-214.

inmediato en que se inserta la afirmación de Mateo; en el versículo 19 se dice: «José, que era justo y no quería difamar a María, resolvió repudiarla en secreto.» La expresión, ambigua, ha puesto a los intérpretes entre la espada y la pared. José ¿es justo *porque repudia* a María? En tal caso ¿este acto de justicia se realiza por causa de la ley? ¿O en virtud de un sentimiento de temor hacia Dios? Más aún, ¿qué relación existe entre esta justicia y la voluntad de no difamar a María? ¿Se trata de una bondad supererogatoria o de un simple efecto de la justicia? A menos que, conforme a una segunda hipótesis, José sea llamado justo *porque actúa secretamente* al no querer difamar a María... En este caso la justicia se convierte en bondad, acto que no concierne inmediatamente a Dios ni a la ley, sino a María. En definitiva, ¿intenta Mateo mostrar la virtud de José o su intervención en el advenimiento de Cristo?

José ¿hombre de virtud?

Algunos exegetas contemporáneos, incluso entre los católicos, se inspiran en la opinión más antigua, y quizá la más tradicional [2]. Según san Justino, hacia mediados del siglo II, José es justo ante la ley, porque decide repudiar a su esposa adúltera; pero es bueno, y, no queriendo provocar un escándalo, desea actuar en secreto. Su bondad compensa la rigurosa justicia de la ley. Bondad que grandes predicadores, como Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, han propuesto en ejemplo a los maridos celosos: «Admirad, pues, a José, este hombre "filósofo" frente a aquélla que le ha engañado realmente, mientras que vosotros no tenéis a menudo más que sospechas» [3].

Tales consideraciones, válidas para todos los tiempos, ¿no desvían acaso la atención del lector hacia la «virtud» de san José, proponiéndole como modelo de bondad, siendo así que el evangelista parece haber querido revelar el papel por él desempeñado en la historia de la salvación? Sobre todo, no se ven justificadas

[2] Justino, *Diálogo* 78, 8 (PG 6, 657). La opinión goza de mucho favor entre los Padres de la Iglesia: Crisóstomo (PG 57, 43-44), Ambrosio (PL 16, 315), Agustín (PL 33, 657), Pedro Crisólogo (PL 52, 592)... Aún conserva numerosos adictos, incluso entre los católicos, como Maldonado, Fillion, y más recientemente J. Schmid.

[3] Crisóstomo (PG 57, 44). Véase también Ambrosio (PL 15, 1554) y Agustín (PL 38, 510), entre otros.

ni por el texto, ni por su contexto histórico y teológico. En efecto, la oposición que se pretende introducir entre la justicia y la bondad de José fuerza el sentido de la partícula *y*, que sencillamente une el epíteto «justo» y la voluntad de no difamar a María: no se dice que José es justo *aunque* bueno. Por otra parte, ningún texto formal de la ley que impusiera la repudiación del adulterio ha podido aducirse en el debate [4]. Finalmente, desde el punto de vista teológico, ¿puede acaso decirse que José obedezca al «espíritu de la ley»? Suposición gratuita, que abre la puerta a la imaginación. Admitamos, no obstante, que José sea justo al repudiar a María; habría entonces que mostrar igualmente que, sin dejar de ser bueno, sigue siendo justo: ya que hace secreto un acto cuyo valor legal procede de su carácter oficial. ¿Qué vale una justicia degradada por cierta bonachonería, y que termina por esquivar la ley que ella misma alardea de observar? Mateo, el evangelista más al corriente de las observancias judías, ¿hubiera calificado de justo semejante formalismo?

Crisóstomo, partidario él también de la sospecha de adulterio, no ha retenido en su explicación ese fantasma de justicia legal. Según él, la bondad no solamente compensa la justicia, sino que la absorbe; ella es esa misma justicia. Basta con ver en la partícula *y* un valor no de oposición (como anteriormente), sino de explicación: José es justo *siendo bueno.* Solución elegante que restablece la unidad del versículo y puede apoyarse en un sentido auténticamente griego, según el cual es declarado «justo» un hombre honrado, un hombre prudente, perfecto. Pero este sentido ¿es propio de Mateo? Además, tal solución añade algo al texto, puesto que recurre a un toque anticipado de la gracia que, según Crisóstomo, transforma el comportamiento de José en una conducta celestial.

Esta no es, sin embargo, hoy la opinión más corriente, que entronca con la interpretación de san Jerónimo. Este último piensa con san Justino que la ley imponía la denuncia de la mujer adúltera; pero concluye que, para ser justo, José habría tenido que denunciar a María: «¿Cómo puede José ser calificado de

[4] Para ello habría que acudir a la legislación talmúdica, resumida por Maimónides (J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament,* París 1948, p. 21). El texto de Josefo, *Antigüedades,* IV, 8, 23 (§ 246), frecuentemente citado a este respecto, se refiere a Dt 22,13 y Dt 22,23 que, según Billerbeck (I, 50), es el único pasaje que puede tomarse aquí en consideración.

justo, siendo así que oculta el crimen de su esposa?» Para salir de esta contradicción, hubiera bastado atribuir a José el conocimiento del misterio de la concepción virginal; pero al oponerse a ello con toda evidencia el mensaje del ángel, Jerónimo orienta la tradición hacia una solución intermedia: «José, conociendo la castidad de María y extrañado de lo que había pasado, oculta con su silencio aquello cuyo misterio ignoraba» [5]. Lejos de constituir un simple correctivo a una pretendida justicia legal, la delicadeza de José caracteriza su conducta y demuestra que se halla convencido de la inocencia de María. Por lo demás, bastaría con dar a la palabra «justo» un sentido clásico en griego: no se trata ya de la bondad que absorbe la justicia, sino de la justicia que integra la bondad; sigue siendo justicia, pero justicia para con aquélla que José sabe inocente. Semejante explicación psicológica agrada a muchos contemporáneos, ya que satisface sus exigencias de delicadeza para con la santísima Virgen y hace que se refleje en su esposo el esplendor de la maternidad virginal.

Por desgracia, esta solución, como la precedente, carece de apoyo. Desde el punto de vista literario, en primer lugar. ¿Dónde se dice, en efecto, que José estaba convencido de la virtud de María? La hipótesis es gratuita. Es incluso desafortunada, porque también desvía la atención del lector hacia la «virtud» de José, su prudencia y la fineza de su intuición; el episodio pierde su pureza cristológica. A falta de poder atribuir a José el conocimiento del misterio de la concepción virginal, se recurre a un sucedáneo psicológico, el conocimiento de la castidad de María; de este modo se rebaja la justicia religiosa al grado de una simple «rectitud», ejemplar sin duda, pero enteramente humana.

Desde el ángulo de la «moral», ¿se mantiene mejor esta solución? Si José no es justo al ocultar lo que él cree que es un crimen, ¿lo es acaso al abandonar a una mujer a quien sabe inocente? Cierto que la lógica no es maestra de vida, pero ¿cómo puede José pasar a la acción en semejantes condiciones? Si se halla convencido de la inocencia de María, ignorante al propio tiempo del misterio capaz de abrirle los ojos al pleno significado

[5] Jerónimo (PL 26, 24). No parece que haya inventado; quizá tuvo un precursor en el fragmento núm. 18 de las *Cadenas*, atribuido por Klostermann a Orígenes (GOS, *Origenes Werke*, Leipzig 1941, t. XII, I, p. 23). El *Opus imperfectum* (PG 56, 633) y la *Glossa ord.* (PL 114, 70) han arrastrado, al parecer, por la senda de Jerónimo a numerosos autores medievales; hoy día, entre otros, a Knabenbauer, Lagrange, Buzy.

de la misma, ¿por qué no intenta aclararse?, ¿por qué se separa de su esposa? Al tender un velo de silencio, aun cuando posteriormente el ángel apruebe esta «justicia del silencio», ¿escapa por ello acaso al reproche del formalismo, en el que justamente incurría según la primera explicación? Curiosa rectitud, en verdad, la justicia de un hombre que, para no mancharse las manos, abandona a un trágico destino a aquélla hacia quien precisamente se reconoce el deber de ser justo.

En definitiva, las dos explicaciones propuestas no son satisfactorias. Ambas reducen el misterio de la concepción virginal a un problema psicológico que orienta el interés hacia un episodio de valor ascético, sí, pero más novelesco que evangélico. Una y otra no dan cuenta sino de un solo aspecto del versículo 19. Si a los ojos de José, María es adúltera, se comprende que ésta sea repudiada, pero no se ve por qué ha de serlo en secreto. Si, por otra parte, José la cree inocente, aprobamos su bondad, no su justicia.

El mensaje del ángel

Ante todo ha de revisarse el planteamiento mismo del problema. ¿Con qué derecho ponemos a José ante el dilema: María es adúltera, María es inocente? Ya Eusebio no se vio obligado a recurrir al subterfugio de la inocencia. Para él, como para san Efrén y algunos intérpretes posteriores [6], la alternativa era la siguiente: José sospecha un adulterio - José conoce el misterio. Tales son, en efecto, las dos únicas hipótesis que permite el texto evangélico. Eusebio rechaza la primera y declara que José tuvo conocimiento de la obra del Espíritu Santo. Todo resulta entonces coherente.

Pero, antes de pasar a explicarlo, es menester hacer frente a la dificultad, aparentemente insuperable, que plantea el mensaje del ángel. Este parece venir a revelar la concepción virginal; si José se entera por su medio del misterio, ello significa entonces que no lo conocía. Y ya estamos en el círculo vicioso. A menos

[6] Eusebio (PG 22, 884); Efrén, *Comentario del Evangelio Concordado* (ed. Leloir, CSCO, 145, 1954, pp. 18-19). También el Pseudo-Basilio (PG 31, 1464), y el Pseudo-Orígenes (GCS, t. XII, I, p. 241), Rabano Mauro (PL 107, 749), Teofilacto (PG 123, 156). Salmerón se hizo campeón de esta interpretación (*Commentarii,* t. III, Colonia 1602, pp. 235-242).

que dicho mensaje no venga a informar, sino a confirmar oficialmente la concepción virginal, que José conocía ya; y sobre esta base venga también a revelar el papel que José ha de desempeñar en el misterio. La subordinación de las dos partes del mensaje se expresa mediante una traducción más exacta de los versículos 20-21:

20 José, hijo de David,
no temas recibir contigo a tu esposa María,
porque *ciertamente (gár)* lo que en ella ha sido engendrado es obra del Espíritu Santo,
21 *mas (dé)* dará a luz un hijo, a quien pondrás por nombre [Jesús;
ya que él salvará a su pueblo de sus pecados.

Si los traductores no han advertido que había una oposición entre los dos miembros del mensaje, es porque no han prestado atención a un fenómeno propio de la lengua de la época, que a menudo aparece también en otros pasajes del Nuevo Testamento. Justifiquemos, pues, la traducción propuesta [7].

La partícula *gár* anuncia ordinariamente el motivo de lo que acaba de afirmarse; tal es el sentido conservado por la interpretación clásica: el primer motivo para José de tomar consigo a María sería entonces la concepción virginal. En realidad el motivo verdadero se enuncia con frecuencia después de haber mencionado otra cosa, hecho o principio conocido por el interlocutor; a este *gár* podría denominársele «*gár* de largo alcance» o «de alcance diferido». En nuestra lengua decimos *porque sin duda (porque ciertamente, porque en verdad) ... pero (mas, sin embargo)*. En griego clásico esto se expresa por *mén gár... dé.* Así en Hch 13,36-37, para explicar la profecía: «No permitirás que

[7] A partir de una sugerencia de R. Thibaut, *Le sens des paroles du Christ* (Bruselas/París 1940) 75, n. 1. Salmerón (*Comm.*, p. 241, 2) parece ser el primero en haber tratado de resolver la dificultad gramatical. Propone traducir *gár* por *certe, sane.* El uso regular es griego (cf. 1 Cor 9,10; 2 Tes 2,20); el ángel confirma lo que José sabía ya. Mas esto no justifica la insistencia supuesta por la partícula *dé,* que sigue a *téxetai.* Por otra parte, Maldonado, aunque partidario de la sospecha de adulterio, ha visto bien que el motivo para recibir a María es, no la supuesta revelación de la concepción virginal, sino la imposición del nombre al Niño; cosa que justifica haciendo de *dé* el equivalente de *gár (Commentarii,* Pont-à-Mousson 1596, col. 40).

tu santo vea la corrupción», Lucas aduce dos justificaciones relacionadas entre sí, una negativa *(Davìd mèn gár)*, otra positiva *(hòn dè ho theòs égeiren)*:

pues *ciertamente* David, cumplida en su vida la voluntad de Dios, [murió...
y vio la corrupción,
pero aquél a quien Dios resucitó no vio la corrupción.

El mismo Lucas, no obstante, suprime la partícula *mén* en un caso ignorado por Mateo. Jesús acaba de decir que no hay que atormentarse, y continúa: «porque esto lo buscan todos los paganos del mundo; pero vuestro Padre sabe que vosotros lo necesitáis» (Lc 12,30). Si el discípulo no debe inquietarse, no es porque los paganos lo hacen; esto es una verdad evidente que Jesús no niega, sino previene como objeción posible: si os inquietáis por estas cosas, sois como los paganos; en cambio, y he aquí el verdadero motivo de confianza, contad con la solicitud del Padre y no tendréis causa de inquietud [8].

Como la traducción del versículo 20, a que nos hemos referido, es nueva, es importante que repasemos otros ejemplos; los sacaremos en primer lugar de Mateo, porque éste suprime fácilmente la partícula *mén,* que yendo a continuación de *gár* subraya la oposición; el evangelista supone que su lector es inteligente.

¡Ay del mundo a causa de los escándalos!
Porque *ciertamente* no puede menos de haber escándalos,
pero ¡Ay de aquel hombre por quien venga el escándalo! [(Mt 18,7).

Si no se expresa en concreto el *ciertamente,* el principio general («no puede menos de...») flota sin razón entre las dos invectivas, mientras que apoyándose en la primera, sirve de refuerzo a la segunda.

— Otros pasajes presentan un matiz semejante, ignorado generalmente por los traductores.

Porque, *sin duda,* muchos son los llamados,
pero pocos los escogidos (Mt 22,14).

[8] El Nuevo Testamento presenta otros casos semejantes: Hch 4,16-17; 28,22-23; 1 Cor 11,7; 14,17; 2 Cor 9,1-3.

El peso de la afirmación recae en el segundo miembro de la sentencia, no siendo el primero otra cosa que un paréntesis evidente.

— En el discurso escatológico, Jesús recomienda no alarmarse; el motivo no es: esto ha de suceder, sino: sabiendo que esto ha de suceder, ello no será todavía el fin:

Porque, *sin duda,* esto tiene que suceder,
sin embargo, todavía no será el fin (24,6).

— Por fin, ejemplo éste aún más significativo, el mensaje del Resucitado a María Magdalena puede interpretarse a la luz de ese mismo matiz gramatical:

¡Deja de tocarme (= suéltame)!
Pues *ciertamente* todavía no he subido al Padre,
ve *más bien* a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y a [vuestro Padre (Jn 20,17).

Este mensaje se halla estructurado de la misma manera que el que nos ocupa. El ángel sale primeramente al paso de la dificultad de José (María ha concebido por obra del Epíritu Santo), el Resucitado previene el argumento que podría oponerle Magdalena, deseosa de retener a Jesús (todavía no has subido al Padre). El ángel expone en seguida el motivo que debe decidir a José a que tome consigo a María (servirás al niño de padre); del mismo modo Jesús explica a Magdalena por qué ésta no debe quedarse allí postrada a sus pies, aunque él esté aún aquí abajo: por el contrario ha de llevar sin demora a los Once un mensaje, que le mostrará no que Jesús no ha subido todavía al Padre, lo cual es evidente, sino que no tardará en hacerlo.

La traducción que nosotros proponemos ha recibido la aprobación de especialistas en lengua griega [9], y recientemente ha sido

[9] Esta particularidad parece haber escapado a los gramáticos y a los diccionarios del Nuevo Testamento. Por eso nosotros hemos buscado y conseguido la aprobación de una autoridad, el P. E. des Places, que nos ha escrito lo siguiente: «Del mismo modo que la oración justificativa o simplemente explicativa introducida por *gár* puede no seguir, sino a cierta distancia a aquella que se trata de justificar o explicar (cf. Schwyzer-Debrunner, *Gr. Gramm.,* II, Munich 1950, p. 560), la explicación que se intenta por medio de *gár* puede estar separada por un elemento intermedio (o «parenético») con respecto al enunciado que trata de explicarse: esto es posible en particular con *mèn (gár)... dé,* puesto que la lengua da mayor

intentada una restitución del texto arameo [10]. Gracias a dicha traducción, el mensaje puede situarse de manera satisfactoria en el conjunto del relato. Nada de doble mensaje —anuncio de la concepción virginal y revelación del papel desempeñado por José—, como si el primero hubiera de acompañarse de un asentimiento razonable al segundo. El mensaje es único: el papel de José. El hijo de David, que tiene por misión servir de padre al Niño, debe tomar consigo a la madre del Salvador no precisamente por causa de la concepción virginal, sino, casi podríamos decir, a pesar de ésta. Si es verdad que el Espíritu Santo es el autor de la concepción, no lo es menos que José ha de desempeñar una determinada función en el nacimiento milagroso.

El relato según Mateo

Para comprender la intención de Mateo, es importante observar que asume el género literario de las anunciaciones. Tras una introducción (18-19), su relato se desenvuelve en tres partes, que adoptan la misma estructura:
— el anuncio a José (20-21),
— una cita escriturística (22-23),
— la realización del anuncio (24-25).

El mismo acontecimiento —María da a luz a Jesús sin ayuda de hombre— es primero anunciado por el ángel, luego confirmado como cumplimiento de la profecía relativa a Emmanuel, por fin mostrado en su realización. La estructura literaria insiste en la correspondencia existente entre estas tres modalidades, asumiendo en cada una de las partes las palabras claves (en cursiva), como lo indica el cuadro siguiente:

relieve al elemento introducido por *dé;* el que introduce *mèn* constituye entonces una especie de paréntesis. Paradójicamente, este fenómeno, que parece ser lo contrario de la elipse a la que a menudo hay que recurrir para justificar un *gár* (cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles,* Oxford 1934, 1953, p. 61), es del mismo orden psicológico».

[10] M. Krämer, en el artículo citado anteriormente (nota 1), estima que el original arameo subyacente al texto actual exige la *Furchthypothese* (pp. 24-25).

EL ANUNCIO	LA PROFECIA	LA REALIZACION
20 ... recibir contigo a tu esposa... lo que en ella ha sido engendrado... (18: se halló encinta)	23 la virgen quedará encinta	24 tomó consigo a su esposa y, sin que la hubiera conocido,
21 *parirá un hijo a quien darás el nombre de* Jesús, porque él es quien salvará a su pueblo de sus pecados .	y *parirá un hijo a quien se dará el nombre de* Emanuel que se traduce: Dios con nosotros.	*parió un hijo a quien* él dio *el nombre de* Jesús.

Mateo recibió probablemente de la tradición la cita de Is 7,14; en efecto, las dos modificaciones del texto griego: «se le llamará» *(kalesousin)*, en lugar de «le llamarás» *(kaleseis)*, y la precisión explicativa «lo cual se traduce» no son de Mateo. Podemos entonces preguntarnos si el relato mismo no ha sido compuesto a partir de la cita profética. En todo caso, la profecía escriturística viene a confirmar a su modo el anuncio antes de que éste se realice. Nos permite, asimismo, hacer notar que Mateo no trata simplemente de demostrar la concepción viginal, sino que pretende justificar el acontecimiento: José recibe en su estirpe al fruto virginal de María y le da un nombre. Antes de realizarse en la vida, el suceso tiene ya cumplimiento en este anuncio.

De los tres elementos del relato: concepción virginal, toma de responsabilidad por José, nombre impuesto al niño, no es el primero el esencial, sino los dos restantes. Claro está que la concepción virginal no constituye el fondo del relato; ésta se supone ya al principio (concepción por obra del Espíritu Santo) y únicamente se recuerda en su realización mediante el inciso: «sin que la hubiese conocido»; lo que el ángel anuncia es la doble función de José: tomar consigo a María, dar un nombre al Niño. La narración insiste en el nombre, puesto que ofrece dos interpretaciones del mismo que no coinciden exactamente: Emanuel y Jesús. Ahí tenemos ya una primera respuesta a la pregunta que formulábamos al comienzo de nuestro estudio a propósito de la intención de Mateo al narrar este episodio: no es la de mostrarnos la concepción virginal de Jesús, sino el papel que en ella desempeña José y que nos revela quién es Jesús.

Mateo propone aquí esta enseñanza en un relato «formado» (no inventado) a partir del género literario de las anunciaciones, como se desprende del estudio llevado a cabo por S. Muñoz Igle-

sias[11]. Valiéndose del cuadro siguiente, el lector podrá descubrir esta forma literaria repasando los anuncios celestiales hechos a Abrahán y a Moisés, a Gedeón y al padre de Sansón, comparándolos con las dos anunciaciones que ofrece Lc partiendo de un mismo esquema literario[12]:

	Isaac Gn 17	18	*Moisés* Ex 3	*Gedeón* Jue 6	*Sansón* Jue 13	*Juan* Lc 1	*Jesús* Lc 1	*Jesús* Mt 1
1. Aparición	1	1	2-6a	12	3.9	11	26-28	20
2. Turbación	3	2	6b	(22-24)	(20-22)	12	29	(20)
3. Mensaje	14-16	10	7-10	14	3-5.7.13s	13-17	30-33	20-21
4. Objeción	17	10-12	11-13	15	?	18	34	(20)
5. Signo y nombre	19-20	13-14	12	16-21	20	19-20	35-37	21

El objeto del anuncio es unas veces el nacimiento de un hijo (Ismael, Isaac, Sansón, Emanuel, Juan, Jesús), otras una misión (Moisés, Gedeón). El relato de Mateo anuncia al mismo tiempo el nacimiento de un hijo y una misión: misión a propósito de un nacimiento milagroso.

Los elementos comunes del esquema pueden estar repartidos en diferente orden, ya se haga hincapié en uno o en otro, pero en general todos se hallan presentes. En la narración de Mateo no se describe el temor de José, si bien puede deducirse de las palabras del ángel. La objeción se halla igualmente implícita en el hecho de la concepción virginal: el ángel comienza por prevenirla, «sin duda, lo que en ella ha sido engendrado...». Esta respuesta del mensaje sirve al mismo tiempo de signo. Como a la Virgen María (Lc), un signo es dado también a José (Mt). En el pasado, el signo fue para la Virgen el embarazo milagroso de Isabel; para José es la obra del Espíritu en el seno de María, confirmada por el ángel de parte de Dios. En el futuro, el signo será tanto para José como para la Virgen el nacimiento de un hijo. Luego, una vez dado el signo, como María, recibe José la misión de poner un nombre al niño.

Como indica el cuadro precedente, este doble aspecto del men-

11 S. Muñoz Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos:* «Estudios Bíblicos» 16 (1957) 329-382.

12 Véase también el anuncio a Agar (Gn 16,11) y el anuncio de Emanuel (Is 7,14).

saje del ángel se refleja en la estructura del relato; mensaje (20-21), profecía (22-23) y narración (24-25) se corresponden y señalan el mismo acontecimiento: un nombre es dado al niño. Al recibir a María y al fruto de sus entrañas, José hace entrar al divino niño en la estirpe de David y lo adopta legalmente imponiéndole el nombre indicado por el ángel.

La perspectiva propuesta exige que el lector se libere de ese concordismo espontáneo que proyecta en el relato de Mateo las enseñanzas de Lucas [13]. Los relatos de la infancia obedecen, en efecto, a tendencias diversas, que se manifiestan con ocasión de la concepción virginal de Jesús. En Lucas, que se dirige a lectores no judíos, el ejemplo de Zacarías, castigado por su escepticismo, y a continuación la maravillosa aceptación de la esclava del Señor, inducen progresivamente al lector a que reconozca que «nada es imposible para Dios» (Lc 1,37), ni siquiera la concepción virginal. En cambio, el mismo lector, a quien interesan poco las costumbres judías, no formula objeción alguna al oír proclamar al ángel que «el Señor le dará el trono de David, su padre»; por lo demás, para hacer frente a cualquier dificultad de tipo jurídico, le bastaría con leer en Lc 1,27 que José, esposo de la Virgen, es de la casa de David.

En Mateo, situación inversa. Sin ambages afirma que «María se halla encinta por virtud del Espíritu Santo»: supone que su lector conoce la profecía de Isaías, que él va a citar a continuación, y que se halla dispuesto, en razón de su origen israelita, a admitir semejante milagro. Pero he aquí el problema que se le plantea: ¿cómo un niño, aunque sea hijo de una virgen, puede heredar el trono de David? Su escrúpulo se refleja en la decisión de José. Nadie puede tomar cosa alguna que no le venga del cielo. Y el ángel se encarga de transmitir la respuesta. No es un hombre, ni siquiera un hijo de David, quien ha introducido al Mesías en su linaje, sino Dios solo. En cuanto al hecho del nacimiento legal, que la genealogía afirmaba en su estilo hierático, nuestro relato narra la realización: «He aquí cómo nació Cristo Jesús»; o más exactamente, como ya hemos dicho en el primer estudio, teniendo en cuenta las palabras cópula que enlazan el episodio con la genealogía precedente: «Ahora bien, *de Cristo Jesús* ésta fue la *génesis*», frase que se refiere al primer versículo del capítulo: «Libro de la *génesis* de *Cristo Jesús, hijo de David,*

[13] Véase el desarrollo en EHJ, 155s y 340-348.

hijo de Abrahán.» Jesús es hijo de David porque José lo es. Por esta razón, a diferencia de las apariciones ulteriores (huida a Egipto: 2,13; retorno: 2,20), el ángel llama a José *hijo de David:* y a este título le confía la misión de recibir a María y su fruto virginal.

José el justo

La tradición tardía no fue descaminada al reconocer a José, esposo de María, padre adoptivo de Jesús como santo. Sin duda, hubo algún exceso en la devoción que le elevaba al mismo rango, o aun a rango superior al de Juan Bautista. ¿Acaso un Van Eyck del siglo XX no sustituiría en su tríptico al Precursor, que con su dedo levantado apunta hacia Cristo, por un buen san José con el Niño Dios en sus brazos? Molestos por este género de devoción, los cristianos amantes del retorno a las fuentes corren el riesgo de rechazar, junto con los adornos legendarios y los excesos de una piedad poco sólida, el tipo mismo de justicia que el evangelio revela en José.

¿En qué consiste esta última? Nada se nos dice de la sublime justicia por la que José ha creído en la intervención divina; en efecto, a diferencia de la Virgen, él no desempeña papel alguno en la concepción virginal. Su justicia se pone de manifiesto al permitir que Dios supere por medio de él la dificultad que entraña un nacimiento sin padre, infamante a los ojos de los hombres. José, en cambio, lo es todo en el nacimiento legal. Así como María obedeció en calidad de esclava del Señor para concebir al Hijo del Altísimo, él también ha de obedecer para convertirse en su padre. El plazo en que le vemos abandonado a sus propias fuerzas no tiene por objeto interesarnos en sus angustias o en su virtud moral, sino manifestar cómo se cumple el designio divino. Dios solo es quien dirige los acontecimientos, sin que por ello desdeñe la cooperación de los hombres. En nombre de la estirpe davídica, en nombre de Israel, como delegado del pueblo escogido, José, el justo, acepta por mandato divino el misterio de la nueva alianza. Si Lucas, evangelista de María, nos cuenta la concepción y el nacimiento del Hijo de la Virgen, Mateo refiere el nacimiento del Mesías, el Hijo de David.

Tras haber situado la justicia de José en la perspectiva del designio de Dios sobre el nacimiento del Mesías, podemos ahora tratar de comprender el pensamiento de José, tal como nos lo

presenta Mateo. Está claro que se trata de una reconstitución hecha después del acontecimiento: no tenemos por qué preguntarnos hasta qué punto José tuvo fe en la divinidad de Jesús, ya que no es ésta la enseñanza que nos propone el evangelista. En cambio, a partir de lo que Mateo dice de la justicia de José, podemos llegar a describir su «psicología».

La traducción que hemos propuesto precedentemente no se opone ya al hecho de que José, único actor del relato, haya estado al corriente de la concepción virginal. La forma pasiva del versículo 18 parece incluso sugerirlo: «fue hallada encinta por obra del Espíritu Santo». ¿Quién pudo prevenir a José? Mateo no nos lo dice. Los especialistas de las costumbres de la época estiman que María pudo pedir a su propia madre que informara a su esposo. ¿Por qué no?

José aparece justo no porque observa la ley que autoriza el divorcio en caso de adulterio (dicha ley no tiene aquí nada que ver), ni porque se muestra complaciente (no habiendo motivo), ni en razón de la justicia que debería a una inocente (curiosa manera de ejercitar esa justicia), sino por el hecho de no quererse hacer pasar por padre del Niño divino. Si teme tomar consigo a María su esposa, ello no es por un motivo profano; es, como dice muy bien Eusebio, porque descubre una «economía» superior a la del matrimonio que proyectaba. El Señor ha modificado el plan que sobre él tenía; que él se digne también asegurar el porvenir de su elegida. José se retira, teniendo cuidado, en la delicadeza de su justicia para con Dios, de no «divulgar» [14] el misterio divino de María. Es inútil tratar de averiguar cómo podía realizar su propósito: detalles éstos superfluos para el evangelista. Además, los acontecimientos colocan a este justo por encima de lo legal. ¿Permanecerá el misterio en el secreto de Dios solo? Al Señor le toca proveer, el hombre ha hecho ya cuanto podía. Dios entonces interviene, José obedece y asume la paternidad legal de Jesús.

La interpretación propuesta no es menos tradicional que las otras; parece, en cambio, ofrecer menos dificultades y apoyarse en un mejor fundamento literario. Muestra sobre todo en José no solamente un modelo de virtud, sino el hombre que desempeñó

[14] La palabra *deigmatisai,* según (Orígenes y) Eusebio, no implica ninguna nota de infamia, contrariamente a *paradeigmaitisai.* Joüon traduce también consiguientemente «dévoiler» (= dar a conocer).

un papel indispensable en la economía de la salvación. José, el justo, puede entonces compararse a Juan el Precursor.

Juan anuncia y designa al Mesías; José recibe al Salvador de Israel. Juan es la voz que se hace eco de la tradición profética; José es el hijo de David que adopta al Hijo de Dios. Por su proclamación oficial, Juan es Elías, el gran profeta; por la humilde acogida que hace de Emanuel dentro de su linaje, José es el justo por excelencia. Como todos los justos, espera al Mesías, pero sólo él recibe la orden de tender un puente entre los dos Testamentos; mucho más que Simeón, que recibe a Jesús en sus brazos, José recibe al Salvador en su propia estirpe. Reacciona como los justos de la Biblia ante el hecho de Dios, que interviene en su historia [15]: como Moisés al quitarse las sandalias, como Isaías aterrorizado por la aparición del Dios tres veces santo, como Isabel que se pregunta por qué viene a ella la madre de su Señor, como el centurión del evangelio, como Pedro, en fin, cuando dice: «Aléjate de mí, Señor, porque soy un pecador.»

[15] San Bernardo ha desarrollado este tema en *Hom., 2, 14, super Missus (PL 183, 68).*

III

LA TRANSFIGURACION DE JESUS

MATEO 17	MARCOS 9	LUCAS 9
		28 Ahora bien, pasaron [cerca de
1 Y seis *días des-*	2 Y seis *días después,*	ocho *días después* de [estas
pués, Jesús *toma consigo a Pedro, Santiago y Juan* su hermano,	Jesús *toma consigo a Pedro, Santiago y Juan*	palabras, y *toma*ndo *consigo a Pedro, Juan y Santiago,*
y les lleva a solas *a* un *monte* alto,	y les lleva a solas, aparte, *a* un *monte* alto.	subió *al monte* para rezar.
2 y se transfiguró delante de ellos,	Y se transfiguró delante de ellos.	29 Y sucedió mientras [oraba
y su rostro brilló como el sol,		que el aspecto de su [rostro cambió,
sus vestidos se pusieron *blancos* como la luz.	3 Y *sus vestidos* se pusieron tan *blancos* como ningún batane-[ro sobre la tierra puede blanquearlos así.	y *su vestimenta* se vol-[vió *blanca* y resplande-[ciente.
3 Y he aquí que se les *aparec*ieron *Moisés* y *Elías,* que *conversaban con* él.	4 *Y se le apareció Elías* con *Moisés,* y *conversaban con* Jesús.	30 *Y* he aquí que dos [hombres *conversaban con* él: eran *Moisés* y *Elías,*
		31 que, *aparec*idos en glo-[ria, hablaban de su parti-[da, que tendría lugar en [Jerusalén.
		32 Pedro y los que es-[taban con él

		se hallaban cargados [de sueño; al despertarse,* vieron su gloria y a los dos hombres que estaban con él.
		33 Y sucedió, cuando ya se separaban de él, que
4 Entonces, tomando la palabra, *Pedro* dijo a *Jesús:* Señor, *bueno es que estemos aquí;* si quieres,	5 Y, tomando la palabra, *Pedro* dijo a *Jesús:* Rabbi, *bueno es que estemos aquí,*	*Pedro* dijo a *Jesús:* Maestro *bueno es que estemos aquí,*
*levantar*é *tres tiendas: una para ti, una para Moisés, una para Elías.* 6 (y fueron profundamente *llenos de temor*).	*levantar*emos *tres tiendas: una para ti, una para Moisés, una para Elías.* 6 Porque no sabía qué decir, ya que estaban *llenos de temor.*	*levantar*emos *tres tiendas: una para ti, una para Moisés, una para Elías.* No sabía lo que decía, 34 (y fueron *llenos de temor*).
5 Mientras hablaba todavía, he aquí que *una nube* luminosa *les cubrió con su sombra*	7 Y surgió *una nube* que *les cubrió con su sombra*	34 Y mientras decía esto, surgió *una nube* y *les cubrió con su sombra* y fueron *llenos de temor* cuando entraron en la nube.
y he aquí que *salió de la nube una voz* diciendo: *Este es mi Hijo* predilecto, en quien me complazco. *¡Escuchadle!*	*y* surgió *una voz* que *salía de la nube: Este es mi Hijo* predilecto. *¡Escuchadle!*	35 Y surgió *una voz* que *salía de la nube,* diciendo: *Este es mi hijo,* *¡Escuchadle!*
6 Al oír esto los discípulos cayeron sobre su rostro y fueron profundamente *llenos de temor.*	6 (ya que estaban *llenos de temor*).	34 y fueron *llenos de temor.*

*O: habiendo permanecido, a pesar de todo, despiertos.

7 Y Jesús se acercó y habiéndoles tocado dijo: ¡Levantaos, y dejad de temer!		
8 Entonces, levantando sus ojos, no vieron a nadie sino a él, a *Jesús solo.*	8 Y de repente mirando a su alrededor, no vieron a nadie sino a *Jesús solo,* con ellos.	36 Y cuando pasó la voz, *Jesús* quedó *solo.* Y ellos guardaron
	10 (conservaron el suceso)	silencio
9 (*A nadie* contéis la visión).	9 (que no contasen *a nadie* lo que habían visto).	y no contaron *a nadie* por entonces nada de lo que habían visto.
9 Y,	9 Y,	37 Ahora bien, al día siguiente,
mientras descendían del *monte,*	*mientras descendían* del *monte,*	*mientras descendían* del *monte...*
Jesús les ordenó diciendo: *A nadie* contéis la visión, hasta que el Hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos.	les ordenó que no contaran *a nadie* lo que habían visto, antes de que el Hijo del hombre se hubiese levantado de entre los muertos.	(no contaron *a nadie* nada de lo que habían visto).
	10 Y conservaron el suceso para sí, preguntándose lo que significaba: resucitar de entre los muertos.	36 (guardaron silencio)

Con instinto muy certero, la liturgia de Cuaresma propone el misterio de la transfiguración de Jesús a la contemplación del fiel que asciende lentamente hacia la fiesta de Pascua, es decir, hacia los misterios, aparentemente disociados, pero que en realidad constituyen una unidad profunda, de la pasión y resurrección. Efectúa así la transposición de la enseñanza que nos ofrece el Nuevo Testamento sobre el hecho pasado. El análisis se remontará a las intenciones de los autores, situando el episodio en su contexto próximo, determinando el núcleo de los tres relatos, y tratando de penetrar el significado de cada uno de sus rasgos

simbólicos. Finalmente esbozaremos la historia literaria del recuerdo que ha quedado fijado en las diversas circunstancias de la Iglesia naciente [1].

CONTEXTO DEL EPISODIO

El hecho pertenece al segundo período de la vida de Jesús. En los tres sinópticos, con las diferencias que examinará más detalladamente el estudio VII sobre la estructura de Mt 14,1-16,20, la proclamación mesiánica de Pedro en Cesarea constituye un jalón decisivo en el ministerio de Jesús y consuma la escisión que divide a sus contemporáneos. Por una parte, éstos han rehusado en su mayoría reconocer en Jesús al Mesías que esperaban; por otra, algunos discípulos siguen a Jesús con la convicción, expresada por Pedro, de que él es el Mesías. Incomprendido por las masas, que quisieran ver en él a un mesías nacionalista, Jesús es despreciado y rechazado por las autoridades de la nación; visto lo cual se bate en retirada para consagrarse a la instrucción de los discípulos que ha reunido en su derredor. A este pequeño grupo fiel y lleno de buena voluntad irá revelando progresivamente el misterio de su persona a través del destino que ha de asumir. El Mesías que acaba de proclamar su portavoz es también el Hijo del hombre que ha de subir a Jerusalén para allí morir y resucitar.

En la tradición sinóptica, esta ascensión se ve jalonada por tres grupos de perícopas, cada uno de los cuales reúne al menos tres episodios relacionados entre sí.

[1] Este estudio ha sido ya esbozado en «Assemblées du Seigneur», núm. 28 (1963) 27-44: «La Transfiguration de Jésus». Más desarrollado aparecerá en un artículo que publicaremos en *Vita Christi*. Entre los numerosos trabajos dedicados a este episodio, señalaremos algunos en francés: E. Dabrowski, *La Transfiguration de Jésus* (Roma 1939); H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré* (Copenhague 1947); A. Feuillet, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration:* «Biblica» 38 (1958) 281-301; P. de Surgy, *Transfiguration:* VTB (1966) 805-806; M. Sabbe, *La rédaction du récit de la Transfiguration: La venue du Messie* (Recherches bibliques VI; Brujas/París 1962) 65-100.

LA SECUENCIA DE LOS ANUNCIOS PASION-RESURRECCION

		(A) ANUNCIO	(B) REACCION	(C) ENSEÑANZA	EPISODIOS DIVERSOS		
					Transfiguración	*Diálogo Elías*	*Epiléptico*
I	Mt	16,21	22-23 (Pedro)	24-28 (seguir)	17,1-9	10-13	14-21
	Mc	8,31	32-33 (Pedro)	8,34-9,1 (d°)	9,2-10	11-13	14-29
	Lc	9,22	(falta)	9,23-27 (d°)	9,28-36	(falta)	37-43
					Prescripciones		
II	Mt	17,22-23a	23b (+ 17,24-27)	18,1-4.5 (servir + niño)	18,6-35	19,1-20,16	
	Mc	9,31	32	9,33-36.37 (d°)	9,38-50	10,1-31	
	Lc	9,43b-44	45	9,45-47.48 (d°)	9,49-50	9,51-18,30	
					Curación ciego		
III	Mt	20,17-19	20-23 (Zebedeo)	20,24-28 (servir + sacrificio)	20,29-34		
	Mc	10,32-34	35-40 (Zebedeo)	10,41-45 (d°)	10,46-52		
	Lc	18,31-33	34	(falta)	18,35-43		

Cada grupo (A) comienza con un anuncio del destino de Jesús (Mt 16,21**; 17,22-23a**; 20,17-19**). A esta profecía hace eco cada vez (B) la incomprensión de los discípulos: así, en Mateo, es primero de todo la reacción de escándalo de Pedro (16, 22-23*), luego la consternación de los discípulos (17,23b**), por fin, la acción inoportuna de Santiago y Juan (20,20-23*). Este tema de la incomprensión de los discípulos, puestos por adelantado frente a la cruz, es un dato de la tradición común, que cada evangelista subraya a su manera. Marcos, por ejemplo, describe el cortejo en marcha, Jesús a la cabeza, precediendo a los discípulos que le siguen temblando de miedo (Mc 10,32); en Lucas, que de ordinario suaviza el filo de los reproches del Maestro, Jesús porfía en el segundo anuncio: «Meteos bien en la cabeza estas palabras» (Lc 9,44), y el tercero, a pesar de ser introducido por una prueba escriturística, tampoco es mejor comprendido (Lc 18,31.34).

¿Podía Jesús dejar la última palabra a sus obtusos discípulos? Surge, pues, un tercer episodio (C) que, cada una de las veces, hace a los discípulos la aplicación del anuncio tocante al destino del Hijo del hombre. En la primera secuencia tenemos la enseñanza sobre la necesidad de llevar nuestra cruz si queremos seguir a Jesús y entrar en la gloria (Mt 16,24-28**); la segunda ofrece en forma de método activo una lección que, a discípulos todavía preocupados por grandezas humanas, propone paradójicamente la imitación del niño (Mt 18,1-4**). Finalmente, en la tercera, Jesús trae a la memoria la ley del servicio y del sacrificio

para la salvación de la multitud (Mt 20,24-28**). Tal es la trama sobre la que la tradición sinóptica ha dibujado la subida a Jerusalén.

Ahora bien, en cada una de estas tres secuencias, ya se trate del destino ejemplar del Maestro o de la suerte de los discípulos, el misterio es presentado en sus dos facetas, tenebrosa y gloriosa. Cada vez, los discípulos tropiezan con la faceta tenebrosa de la revelación; cada vez también sigue Jesús inflexible y asocia a su destino, presente y futuro, a quienquiera que desee seguirle. La situación se va haciendo trágica. La subida a Jerusalén, que para Jesús es indisolublemente una marcha hacia la gloria, se presenta a los ojos de los discípulos como una marcha hacia la muerte. Lo que Jesús sabe en el secreto de su comunión con el Padre, los discípulos no llegan a comprenderlo. A pesar de todo cuanto Jesús ha hecho y dicho en su presencia, siguen cerrados al designio de Dios, tropiezan con el muro del sufrimiento y la muerte, incapaces de aceptar la necesidad de franquearlo para encontrar a Dios; tal exigencia no solamente desorienta sus instintos de hombres apegados a la vida, sino que además contradice las costumbres de Dios, tal como les han sido reveladas en la historia por la manera en que él conduce a su pueblo.

¿Cómo suprimir el escándalo? Mostrando el modo de superarlo: es ésta la única vía que Jesús abre a sus discípulos; a un mismo tiempo proclama la humillación y la gloria que seguirá a éste. Cada vez, al anuncio de la muerte ignominiosa sigue el anuncio de la resurrección al tercer día (Mt 16,21**; 17,23*; 20,19**). En la primera secuencia, el deber de renegarse a sí mismo y de llevar su cruz desemboca en la perspectiva de la salvación personal (Mt 16,24-26**) y de la entrada en la gloria: «Porque en efecto, el Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles y entonces retribuirá a cada uno según su conducta» (Mt 16,27). El discípulo se verá así recompensado por ese Hijo del hombre, cuyo desconcertante destino viene a anunciar Jesús, pero que volverá a restablecerlo todo en el último día. Muerte y resurrección, humillación y gloria: Jesús no separa las dos caras del misterio de la salvación; sus profecías no disocian ambos acontecimientos futuros, ni para sí ni para sus discípulos. Pero antes de Pascua y Pentecostés, hasta que Jesús no haya absorbido el escándalo viviéndolo de manera típica, hasta que el Espíritu Santo no haya descendido, esta enseñanza sigue siendo ineficaz; antes del día que le verá atravesar las tinieblas

de la muerte y surgir en la luz de la resurrección, Jesús no puede realmente suprimir el escándalo.

Pero el Padre puede hacer entrever la respuesta y, antes del acontecimiento pascual, permitir que tres discípulos privilegiados contemplen, en un instante fugitivo, la gloria misma de su Hijo. ¿Acaso no se anuncia ya misteriosamente esta experiencia en el versículo que sirve de transición entre la enseñanza sobre la necesaria compasión con Jesús y el episodio de la transfiguración? «En verdad os digo: hay aquí algunos que no conocerán la muerte antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino» (Mt 16,28; cf. Mc 9,1*). De la recompensa reservada para el último día (escatología tradicional), Jesús promete una anticipación mediante la visión antes de tiempo de la gloria del Hijo del hombre. Los sinópticos han visto todos ellos en esta palabra enigmática el anuncio inmediato de la transfiguración; igualmente, después de ellos, numerosos Padres de la Iglesia [2]. Aun cuando originariamente la sentencia se refería a la parusía, se halla, no obstante, ligada a nuestro episodio por ciertos vínculos literarios. En particular, la palabra «algunos» puede referirse a los tres discípulos privilegiados; el advenimiento futuro del Hijo del hombre que «será visto» venir de su reino, se realiza ya simbólicamente en «la visión» de la montaña (Mt 17,9), en «lo que habían visto» (Mc 9,9; Lc 9,36); la sutura cronológica «después de seis días» (Mt, Mc; ocho días: Lc), rara en el relato de la vida pública [3], parece intencional para subrayar el nexo entre el anuncio y su realización.

En razón del contexto en el que va inserta, la transfiguración tiene por objeto anticipar a los ojos de los discípulos privilegiados la gloria del último día, concentrada ya en ese Jesús que vive con ellos diariamente. A los discípulos timoratos, Dios les habla: ellos pueden, más aún deben escuchar y obedecer, tener confianza en Jesús y seguirle en el camino que sube a Jerusalén, hacia la gloria por la cruz.

[2] Sobre los Padres de la Iglesia, véanse F. J. Schierse, *Historische Kritik und theologische Exegese der synoptisches Evangelien. Erläutert an Mk 9, 1 par.:* «Scholastik» 29 (1954) 520-536; M. Miquel, *Le mystère de la Transfiguration:* «Questions liturgiques et paroissiales» 42 (1961) 194-223.

[3] Anotación análoga: «llegada la noche» Mt 8,16**; 14,15.23**.

Los relatos sinópticos son de tal riqueza que, si por una parte son delicia del contemplativo, con frecuencia también ponen en apuros al exegeta y al historiador. Los temas bíblicos que afloran son a su vez de un significado tan amplio que se hace imperioso subordinarlos al núcleo de los tres relatos actuales, es decir, según la opinión común, a la palabra celeste.

Mt 17	Mc 9	Lc 9
[5] *y* he aquí que *salió*	[7] *y* surgió *una voz*	[35] *Y* surgió *una voz*
de la nube una voz	que *salía de la*	que *salía de la*
diciendo:	*nube:*	*nube,* diciendo:
Este es	*Este es*	*Este es*
mi Hijo predilecto,	*mi Hijo* predilecto.	*mi Hijo,* el elegido.
en quien me complaz-		
¡Escuchadle! [co.	*¡Escuchadle!*	*¡Escuchadle!*

Esta palabra divina, que viene del cielo, renueva la manifestación de la voz del Padre, hecha con ocasión del bautismo de Jesús (Mt 3,17**). Pero a la proclamación de la filiación divina de Jesús, la voz celeste añade aquí una orden que va dirigida a los discípulos: «¡Escuchadle!» Tocante a Jesús, dicha voz revela tres aspectos: él es el Hijo de Dios, el servidor en que Dios ha puesto sus complacencias, «el» profeta por excelencia. Antes de abordar, más adelante, la confrontación de ambas manifestaciones, examinemos brevemente el sentido y alcance de esta triple proclamación.

Jesús es el Hijo de Dios. La expresión «hijo predilecto» o, más bien, «hijo amado» significa «hijo único». Para los redactores designa no solamente al Mesías, el elegido, sino al Hijo preexistente; sin llegar a tener la precisión conceptual de las definiciones conciliares, este título proviene de la interpretación que la comunidad apostólica atribuye al salmo 2,7; Marcos y Lucas lo citan en el relato del bautismo: «El Señor me ha dicho: Tú eres mi Hijo, hoy mismo te he engendrado» (según los Setenta). De cualquier manera que los discípulos entendiesen estas palabras en la transfiguración, parece cierto que, a juicio de los evangelistas, proclamaban la preexistencia de Jesús. Dios es quien responde al anuncio de la pasión que acaba de hacer Jesús. Con ocasión del bautismo, a Jesús, que como cualquier israelita de su tiempo acudía a Juan Bautista bajo la apariencia de un pecador,

Dios había declarado que él era auténticamente su Hijo muy amado. En la transfiguración, a los discípulos que acaban de oír a Jesús atribuirse el destino del servidor doliente, Dios les confirma que él es realmente su propio Hijo.

Jesús es el servidor de Dios. En este Hijo amado, Dios se complace. Con esta segunda indicación, Mateo trae a la memoria la teofanía del bautismo; una comparación semejante es hecha por Lucas, que añade otro título: «el elegido». Ambos muestran que Dios presenta en Jesús al servidor anunciado por Isaías:

> Jacob, mi servidor, yo tendré cuidado de él; Israel,
> mi elegido, mi alma ha hecho alianza con él (Is 42,1, según el texto griego).

En el primer canto del servidor de Yahvé, no es evocada la pasión, sino la misión del servidor. Mateo cita, con alguna variante, los cuatro primeros versículos, para justificar la manera en que Jesús realiza su ministerio mesiánico, especialmente respecto de sus adversarios (véase estudio VII): «No romperá la caña cascada ni apagará la mecha humeante» (Mt 12,18-21). Al designar a Jesús como «el elegido», el objeto de todas sus complacencias, la voz celeste ratifica con su sello divino el comportamiento de ese Mesías «manso y humilde de corazón» (11,29), cuya escuela podemos abrazar sin temor.

Jesús es «el» profeta. De hecho, el mandamiento: «¡Ecuchadle!» caracteriza el episodio relacionándolo con el del bautismo. Aplica a Jesús el anuncio profético del Deuteronomio, citado en Hch 3,22: «El Señor os suscitará de entre vuestros hermanos un profeta, semejante a mí; a él escucharéis en todo cuanto os diga» (Dt 18,15). En este discurso al pueblo de Jerusalén, Pedro muestra que al resucitar a Jesús, Dios ha manifestado en él al nuevo Mesías, al profeta esperado para el fin de los tiempos (cf. Hch 7,37; Jn 6,14; 7,40).

Esta garantía divina la da Dios a Jesús en el momento de la transfiguración para mostrar a los discípulos que él es hoy «el» profeta y que es menester escucharle «so pena de ser exterminado del pueblo» (cf. Hch 3,23; Lv 23,29): de él depende la salvación, esa vida eterna que acaba de prometer a todo aquél que tome su cruz para seguir a Cristo. Los discípulos han de tener pues confianza en este Jesús de Nazaret que vive con ellos y cuyas enseñanzas oyen cada día.

El núcleo del relato recapitula y funda en una manifestación divina el sentido que hemos visto desprenderse del contexto. Dios en persona proclama a los tres representantes de los discípulos que Jesús, su Hijo predilecto, el elegido, el servidor en quien se complace, es el profeta a quien deben escuchar y cuyas palabras deben poner en práctica. Es necesario abrirse a las perspectivas desconcertantes de la doctrina que él acaba de «comenzar» (Mt 16,21; Mc 8,31); hay que seguirle también en el camino de la gloria por la cruz.

Esta revelación, común a toda la tradición sinóptica, cada redactor la pone de relieve a su manera:

Mt 17	Mc 9	Lc 9
	5 Pedro:...	
6 al oír (la voz de la nube) los discípulos cayeron sobre su rostro y fueron profundamente *llenos de temor.*	Levantaremos tres tiendas 6 Porque no sabía qué decir, ya que estaban *llenos de temor.*	34 ... surgió una nube, y les cubrió con su sombra y fueron *llenos de temor* cuando entraron en la nube.
7 Y Jesús se acercó, y, habiéndoles tocado, dijo: ¡Levantaos, y dejad de temer!		
8 Entonces, levantando sus ojos, no vieron a nadie sino a él, a *Jesús solo.*	8 Y de repente mirando a su alrededor, no vieron a nadie sino a *Jesús solo* con ellos.	36 Y cuando pasó la voz, *Jesús* quedó *solo.*

Dos elementos son comunes a todas las versiones: el miedo de los discípulos, la presencia de Jesús solo al terminar la visión. Ante Dios que le visita, el hombre se llena de temor. Este terror sagrado se halla rodeado de circunstancias diversas en los tres relatos. Lucas asocia el temor al momento en que la nube recubre a los discípulos. Marcos parece querer justificar con su reflexión el carácter incongruente de las palabras de Pedro. Mateo explica el sentido que reviste este temor: reflejo religioso del hombre en presencia de lo sagrado, se apodera de los discípulos en el momento en que oyen la voz celeste, que da su verdadero sentido al acontecimiento y les obliga a la obediencia. Mas si Dios habla, no es para postrarles en el suelo con esa postración del hombre que, tras haber visto a Dios, se siente herido de

muerte (Is 6,5). En el relato de la teofanía del río Kebar, es la voz misma de Dios la que arranca a Ezequiel de su posición de hombre fulminado por lo divino: «Tal era la visión de la imagen de la gloria de Yahvé, yo la vi y caí sobre mi rostro, y en seguida oí una voz que me hablaba, y me dijo: Hijo de hombre, ponte en pie...» (Ez 1,28-2,1). En el relato de Mateo, es Jesús mismo quien opera la resurrección simbólica de los tres discípulos postrados en tierra, como muertos. Señor soberano de la muerte, se acerca, les toca y con su propia voz les ordena levantarse. Gesto hierático cuyo alcance simbólico gusta de subrayar Mateo (estudio IV): con el simple contacto de su mano, Jesús arranca al hombre de las garras del demonio y le sustrae al poder de la muerte, para consagrarle al servicio del Señor.

Si no hay que temer [4], no es para habituarse a la palabra de Dios y contarla como uno de tantos acontecimientos de este mundo de aquí abajo, pues dicha palabra sigue siendo nueva y asombrosa para quien la oye; es porque Jesús está ahí, solo, cercano y familiar a pesar de su gloria.

ELEMENTOS DEL RELATO

Cada uno de los símbolos teofánicos —montaña, gloria, personajes de Moisés y Elías, tiendas, nube— se explica a la luz del contexto y de la palabra celeste; a su vez enriquece con su propia significación el conjunto del relato.

La montaña

Mt 17	Mc 9	Lc 9
1 Y seis *días después,*	2 Y seis *días después,*	28 Ahora bien, pasaron cerca de ocho *días después* de estas palabras, y *tomando consigo a Pedro, Juan y Santiago,*
Jesús *toma consigo a Pedro, Santiago Juan,* su hermano,	Jesús *toma consigo a Pedro, Santiago y Juan*	
y les lleva a un *monte* muy alto, a solas.	y les lleva a un *monte* muy alto, aparte, a solas.	subió al *monte* para rezar.

Jesús se retira «aparte», como lo hace a menudo, yendo «a la región montañosa»; «a la montaña» o «al monte», diríamos

[4] Cf. Lc 1,13.30; Dt 31,6.8; Jos 1,9; Jr 1,8.17. Cf. VTB. *Temer.*

hoy nosotros, a una región «desértica»[5]. Hecho familiar que, como subraya Lucas, indica un deseo de soledad y de oración, necesidad táctica a veces para escapar a una muchedumbre devoradora o a la maniobra intempestiva de un falso mesianismo, como por ejemplo, poco antes, con ocasión de la primera multiplicación de los panes (Mt 14,23**; Jn 6,15). Mas este primer sentido está lejos de agotar la intención de los tres redactores, que sitúan la teofanía en un monte. Mateo y Marcos hacen notar que se trata de una montaña determinada e incluso «muy elevada». En efecto, la historia de las religiones nos muestra que los dioses tienen su residencia en la cima de altas montañas, donde el cielo se toca con la tierra. En ellas para también Yahvé cuando viene a visitar a los hombres (Ex 19,20). Ahora bien, esta montaña privilegiada no lleva nombre. La tradición ulterior la identifica con el monte Tabor en Galilea, y los críticos, preocupados por la topografía exacta, con el Hermón, al norte de Cesarea de Filipo. Tales esfuerzos de identificación corren el riesgo de ignorar la reserva en la que se mantienen los evangelistas: el silencio mismo de éstos es elocuente. Significa que implícitamente Jesús ha rechazado el monte Sión, la pequeña colina de Judea elegida no obstante por Yahvé desde los tiempos más antiguos como lugar de su presencia en medio de su pueblo. De hecho, en el salmo que la voz celeste trae a colación para aplicarlo a Jesús, se dice que Dios ha «instalado su rey en Sión, su monte santo» (Sal 2,6). Residencia de Yahvé y de su real Ungido, el monte Sión había adquirido en la tradición profética y rabínica un valor escatológico: «El monte de la casa de Yahvé tendrá sus cimientos en la cumbre de todos los montes y encima de todos los collados. Todas las naciones acudirán a él... ¡Venid!, subamos al monte de Yahvé», a este monte santo (Is 2,2-3; cf. 11,9; Dn 9,16). Al escoger otro monte que Sión, Jesús desposee a Judea de su preeminencia tradicional; según la topografía teológica de Mateo, es la Galilea de las naciones, más aún son las regiones allende la Galilea quienes reciben la visita de Dios.

Mientras que Lucas concentra su atención en el Monte de los Olivos e ignora las montañas galileas en que, según Mateo, Jesús enseña a la muchedumbre (Mt 5,1), sana a los enfermos y les alimenta con un pan milagroso (15,29...), el primer evangelio encuadra la vida pública de Jesús con dos escenas que tienen

[5] A la manera del pastor que se fue a buscar la oveja perdida: Compárese Lc 15,4 y Mt 18,12. Cf. VTB. *Montaña.*

lugar en la montaña. Al comienzo de su ministerio, Jesús se ve tentado por Satán sobre una montaña «muy elevada» a recibir de este último poder sobre el mundo entero (Mt 4,8); al final, antes de abandonar a sus discípulos, les cita sobre un monte de Galilea para conferirles el poder que ha recibido de su Padre (28,16). Entre la tentación por Satán y la investidura a la diestra de Dios, Jesús es también anticipadamente investido de la gloria divina sobre una montaña, en el momento en que acaba de rechazar la proposición satánica de Pedro (16,23*).

El mandato de la voz celeste ha designado en Jesús al nuevo Moisés. Ahora bien, el monte que en el Antiguo Testamento es el lugar por excelencia de la revelación, allí donde Moisés recibió las tablas de la Ley (Ex 31,18) y adonde subió el mismo Elías (1 Re 19,8), no es otro que el Sinaí. El monte en que Dios acaba de hablar a su Hijo transfigurado, es el nuevo Sinaí. Los demás elementos del relato teofánico convergen en esta interpretación, en particular la Gloria, las figuras de Moisés y Elías, la nube, y también probablemente los «seis días» (Mt, Mc) que preceden a la transfiguración de Jesús y a la manifestación de la voz celeste; ¿acaso Moisés no tuvo que esperar durante seis días la palabra de Yahvé? (Ex 24,15-16).

La gloria

Mt 17	Mc 9	Lc 9
2 Y se transfiguró delante de ellos, *y* su rostro brilló como el sol,	2 Y se transfiguró delante de ellos.	29 Y sucedió mientras oraba, que el aspecto **de su** rostro cambió,
*sus vesti*dos se pusieron *blanc*os *(leuka)* como la luz.	3 *y sus vesti*dos se pusieron tan *blanc*os *(leuka)* como ningún bata**nero** sobre la tierra puede blanquearlos así.	*y su vesti*menta se volvió *blanc*a *(leukos)* y resplandeciente
		32 ... vieron su gloria.

Transfigurarse (*metemorfôthè:* literalmente, «cambiar» de forma, de apariencia) significa tener otro aspecto distinto de la apariencia habitual; así, Jesús resucitado se aparece a los discípulos de Emaús bajo «otra forma», la de un viajero (Mc 16,12). La transfiguración de Jesús, ¿no constituye, también en este caso, la realización de un viejo sueño de la humanidad? En los ritos de los misterios helenísticos, el iniciado se creía liberado de la esclavi-

tud del cuerpo para entrar en una condición gloriosa. A la aspiración que expresaban esas metamorfosis puramente simbólicas, Dios mismo viene a responder. La transfiguración no se consigue mediante un acto cuya iniciativa correspondiente al hombre, rito mágico o conversión filosófica. Es por el contrario al mismo tiempo hecho histórico y teofánico, descrito en modo pasivo para mostrar que sólo Dios actúa. Realización que responde también a las esperanzas de que se hacía eco la apocalíptica judía. Al fin de los tiempos, los rostros de los justos serían transformados y se pondrían resplandecientes, irradiando belleza como los de los ángeles, llenos de gloria [6]. Apoyándose en un hecho del pasado —la glorificación terrestre de Moisés, cuyo «rostro resplandecía de haber hablado con Yahvé» (Ex 34,29)—, esta espera escatológica describía la glorificación futura de los elegidos: «los sabios brillarán como la luz del firmamento, y como estrellas por toda la eternidad aquéllos que hubieren enseñado a muchos la justicia» (Dn 12,3). Hoy, sobre esta montaña, a través de este hombre Jesús, a los ojos de los discípulos privilegiados, la esperanza se convierte en realidad. Si la voz celeste evoca al Hijo de Dios preexistente, el acto de la transfiguración revela en Jesús su gloria última y definitiva.

Con ayuda de las descripciones apocalípticas, los tres evangelistas tratan del mejor modo posible de expresar lo inexpresable. Marcos sugiere el estado glorioso de Jesús describiendo la transformación de sus vestidos, «resplandecientes, blancos como ningún batanero sobre la tierra sería capaz de blanquearlos» (Mc 9,3): esa blancura no es únicamente la tonalidad de un color; es un «resplandor», que simboliza las realidades celestes y escatológicas [7]; tiene el brillo de la luz (Mt) y el fulgor del rayo (Lc); y este brillo convierte en «otro» (Lc) el rostro de Jesús que «resplandece como el sol» (Mt). Si verdad es que el rostro es el espejo del alma, no hay duda alguna de que el resplandor de la faz de Cristo procede de una fuente ordinariamente oculta a las miradas de los hombres, y que Lucas designa al precisar que los discípulos «vieron su gloria» (Lc 9,32). Esta gloria, que penetra incluso sus vestiduras, significa que la carne de Jesús no

[6] *Apoc. de Baruc* 51,3-10.

[7] Celestes (Dn 7,9; Mc 16,5; Jn 20,12), escatológicas (Ap. 1,13-14; 4,4; 14,4; 19,11; 20,11). Cf. VTB, *Blanco.*

es ya en adelante otra cosa que, como en el paraíso antes de la caída, un vestido [8].

La gloria que Jesús había anunciado para el fin de los tiempos, cuando «el Hijo del hombre venga con los santos ángeles en la gloria de su Padre» (Mt 16,27; Mc 8,38), aquélla en que sueñan Santiago y Juan (Mc 10,37), «su gloria» (Lc 9,26), se anticipa ahora ante las miradas deslumbradoras de los tres testigos. Traigamos brevemente a la memoria las líneas tradicionales [9]. La gloria no pertenece sino a Dios, único ser glorioso en sentido propio, por ser él solo santo. Pero he aquí que este signo teofánico brilla en el rostro de Jesús, no como simple reflejo de la gloria de Yahvé (Moisés), sino como resplandor que revela su ser íntimo: él es Dios mismo. Como más tarde habrán de precisarlo los apóstoles, Jesús es «el resplandor de la gloria de Dios, la efigie de su sustancia» (Heb 1,3); la gloria de Dios está sobre su rostro (2 Cor 4,6); él es «el Señor de la gloria» (1 Cor 2,8). Esta gloria divina había ya surgido en la noche de Navidad, envolviendo a los pastores con su resplandor (Lc 2,9-10); hoy inviste a este hombre, revelando antes de tiempo lo que ha de ser un día, cuando sea «llevado a la gloria» (1 Tim 3,16), cuando Dios, después de haberle resucitado, le haya dado la gloria (1 Pe 1,21), glorificando así a su servidor (Hch 3,13). Esteban le verá en su gloria (Hch 7,55) y Saulo, en el camino hacia Damasco, quedará cegado por su luz (Hch 9,3). Esta gloria de Cristo resurgirá, por fin, en el creyente mismo (2 Cor 3,18).

Jesús transfigurado por el Hijo de Dios que se hace visible tras el carpintero de Nazaret, tras el Maestro que forma a sus discípulos. Lucas refuerza el efecto que la transfiguración de Jesús produce en los tres testigos, indicando que es precisamente al salir del sueño (o «a pesar del sueño»), como por la noche, cuando sus ojos se abren a esa luz que les deslumbra. Para los cristianos que viven aún en la noche, sin ser de la noche (1 Tes 5,5-6), la transfiguración sigue siendo una fuente de luz.

[8] Cf. VTB, *Vestido.*
[9] Cf. VTB, *Gloria.*

Moisés y Elías

Mt 17	Mc 9	Lc 9
3 Y he aquí que se les *apareci*eron	Y se les *apareció*	30 Y he aquí que dos hombres
Moisés y *Elías*	*Elías* con *Moisés*	
que *conversaban*	y *conversaban*	*conversaban*
con él.	*con* Jesús.	*con* él:
		eran *Moisés* y *Elías,*
		31 que, *apareci*dos en gloria, hablaban de su partida *(exodon)* que tendría lugar en Jerusalén.
		32 Pedro y los que estaban con él se hallaban cargados de sueño; al despertarse vieron su gloria y a los dos hombres que estaban con él.

Ninguna de las hipótesis relativas al significado de ambos personajes celestes resulta convincente. Con frecuencia se ve en Moisés el símbolo de la ley, en Elías al representante de los profetas; pero la voz del cielo («Escuchadle») sugiere que el tipo de profeta que ha de venir es Moisés y no Elías. Se les considera también a veces como prototipos de los dos testigos que presenta el Apocalipsis sin nombrarlos: Elías, que tuvo el poder de cerrar el cielo, y Moisés, que golpeó la tierra (Ap 11,3-6); ciertos textos rabínicos hasta parecen ver en Elías una figura de Cristo doliente; en la conversación que sigue al episodio de la transfiguración, Elías es la figura de Juan, a quien han maltratado (Mt 17, 12-13*). No es imposible, en efecto, que, según la antigua tradición (Mal 3,23-24) a que Jesús hace alusión después de los discípulos (Mt 17,10-11*), Elías sea el precursor del Mesías, cosa que ha sucedido en la persona de Juan el Bautista. Si Elías, pues, está en el monte, es en calidad de precursor del Mesías; por ello probablemente Marcos le cita antes que a Moisés, aun cuando poco después, en el versículo 5, vuelva a respetar el orden tradicional de prioridad. Un texto rabínico refería: «Johanán ben Zachaí ha dicho: Dios dijo a Moisés: Cuando yo envíe al profeta Elías, ambos habréis de venir juntos» (Deut. rabba 3).

Es sumamente probable que ese simbolismo tradicional de los dos personajes impregnara la concepción mesiánica de los evangelistas: Moisés el profeta viene a saludar al profeta definitivo, en compañía de Elías, el precursor del Mesías. De todos modos, estos dos personajes de la antigua alianza, que antaño subieron al Sinaí, anuncian con su venida a este otro monte —nuevo Sinaí— que los tiempos se han consumado con Jesús.

La alusión de la muerte de Juan, nuevo Elías, sólo se halla explícita en el diálogo entre Jesús y sus discípulos, situado por Mateo y Marcos durante la bajada del monte, a modo de comentario al episodio. Lucas no refiere esta conversación que, en su origen, no debía de pertenecer al relato de la transfiguración: en cambio, da cuenta de otro diálogo que tiene lugar entre Jesús y los dos personajes celestes (cf. Dn 12,5-6). «Hablaban de su partida, que iba a suceder en Jerusalén» (Lc 9,31). La palabra «partida» traduce el griego *éxodos,* que no significa simplemente «muerte» como en griego clásico, sino la salida de este mundo, comprendiendo la muerte, resurrección y ascensión de Jesús (cf. 9, 51); en Hch 13,24, Lucas designa la venida de Jesús a este mundo mediante el término griego *eísodos,* es decir, su «entrada» aquí abajo. Mientras que Mateo y Marcos no ven otra cosa en la presencia de Elías, martirizado en la persona de Juan el Precursor, que un anuncio de la muerte de Jesús (precisamente evocada al principio de este episodio con el relato de la decapitación de Juan: Mt 14,1-13*), Lucas domina la situación. Jesús entra en cierto modo en el plan de Dios; con Moisés y Elías, las Escrituras vienen a confirmar al Hijo lo que ya conoce por su unión con el Padre, aquello que enseñará poco después de su resurrección: «era necesario que el Hijo del hombre sufriese antes de entrar en su gloria» (Lc 24,26.45-46). Esta doctrina, de la que Mateo y Marcos precisan que «comienza» tras la proclamación de Pedro en Cesarea, queda garantizada en Lucas por la intervención divina: Jesús la lee en las Escrituras, habla de ella con Moisés y Elías, en ella reconoce el designio de Dios sobre la humanidad.

Las tiendas

Mt 17	Mc 9	Lc 9
4 Entonces, tomando	5 Y, tomando la	33 Y sucedió, cuando ya
la palabra, *Pedro*	palabra, *Pedro*	se separaban de él,
dijo a *Jesús:*	dice a *Jesús:*	que *Pedro* dijo a
Señor,	Rabbi,	*Jesús:* Maestro,
bueno es	*bueno es*	*bueno es*
que estemos aquí;	*que estemos aquí;*	*que estemos aquí;*
levantaré	*levantar*emos	*levantar*emos
tres tiendas:	*tres tiendas:*	*tres tiendas:*
una para ti,	*una para ti,*	*una para ti,*
una para Moisés,	*una para Moisés,*	*una para Moisés,*
una para Elías.	*una para Elías.*	*una para Elías.*
	6 No sabía qué	No sabía lo que
	decir,	decía.
	ya que estaban	
	llenos de temor.	

El texto griego se resiste a la traducción que ciertos críticos proponen para las primeras palabras de Pedro: «viene muy bien que estemos aquí», como si el portavoz de los discípulos quisiera así expresar el estado de goce de todos ellos. En realidad no hace sino afirmar la oportunidad de su presencia para levantar tres tiendas. Ese sentimiento de plenitud que Pedro y sus dos compañeros debieron experimentar no puede deducirse sino de sus palabras a propósito de las tiendas. Como parece difícil ver en su intervención únicamente una simple proposición de hospitalidad según la costumbre oriental, algunos autores han supuesto recientemente [10], sin aportar con todo argumentos convincentes, que la escena tuvo lugar durante la fiesta judía de los Tabernáculos (o «Tiendas»); durante los seis días que duraba dicha fiesta, todo judío que se hallara de viaje debía pasar la noche bajo una tienda; el único detalle nuevo lo constituiría la cifra de tres («tres tiendas»), correspondiente a la terna formada por Jesús y sus dos interlocutores celestes. Por interesante que sea esta hipótesis, carece de fundamento para autorizar tales precisiones. Además, la propuesta de Pedro ¿no queda acaso suficientemente explicada por la tradición judía según la cual la morada celeste se simbolizaba mediante «las tiendas eternas» (Lc 16,9), sobre todo si recordamos que el habitar bajo la tienda es signo de la visita escatológica de Dios, que viene a morar para siempre con su pueblo (Os 12,10)? Pedro piensa que ha llegado ya el fin de

[10] H. Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu* (Zurich 1959). Véase una recensión en «Recherches de Science religieuse» 50 (1962) 109-111.

los tiempos y que conviene inaugurar el cielo sobre la tierra, a fin de que la aparición de un día dure por siempre.

Lucas y Marcos ponen de relieve el carácter incongruente de dicha intervención: «no sabía lo que decía», «no sabía qué decir». Hasta cierto punto Pedro se equivoca: ¿acaso pretende eternizar ese momento privilegiado?, ¿no se olvida de que sólo están ahí tres discípulos, y no el pueblo entero de la asamblea escatológica?, ¿es que intenta atribuirse el derecho de dar a Dios una morada? Podrían multiplicarse las preguntas: De hecho, Pedro no entiende mejor el misterio de Jesús transfigurado que el de su humillación en Getsemaní (Mc 14,40). Es probable que la tendencia de Marcos a hacer hincapié en la incomprensión de los discípulos le lleve aquí a poner de relieve la confusión de Pedro. Mateo, por su parte, no propone ninguna interpretación teológica de las palabras de Pedro que, a pesar de todo, debían de tener algún sentido. El discípulo no yerra al juzgar el alcance del acontecimiento: se trata, efectivamente, de una visita del cielo a la tierra. ¿No es ésta la hora del «descanso» prometido por Jesús (Mt 11,29; cf. Heb 4,11)? Pedro no piensa únicamente en prestar un servicio eficaz; expresa también su dicha, su éxtasis: quisiera fijar para siempre la visión celestial, eternizar bajo la tienda del «descanso» escatológico la presencia gloriosa de los dos visitantes, y la de Jesús transfigurado.

La nube

Mt 17	Mc 9	Lc 9
5 Mientras hablaba todavía,	7 Y	34 Y mientras que decía esto,
he aquí que *una nube* luminosa	surgió *una nube*	surgió *una nube* y
les cubrió con su sombra.	que *les cubrió con su sombra.*	*les cubrió con su sombra*
		y fueron *llenos de temor* cuando entraron en la nube.

Tal es la respuesta divina a la proposición de Pedro. La tienda tiene por función abrigar, la nube viene a «obumbrar»; la tienda está tejida por mano de hombre, la nube es de origen celeste; la tienda sumerge en oscuridad, la nube es luminosa. Este contraste que sugiere el contexto inmediato se ve precisado y confirmado por el simbolismo bíblico de la nube.

En la tradición bíblica, la nube, signo teofánico, suele acompañar a diversas manifestaciones celestes. No se trata aquí de la nube que transporta a un personaje, como el Hijo del hombre que vendrá al fin de los tiempos [11], sino de la nube que recubre y protege, levantando en cierto modo una tienda para Dios mismo: de las nubes, Dios hace su tienda (Sal 18,12). Sin embargo, parece ser que el acontecimiento realiza aquí una profecía conservada en la tradición judía, tocante al fin de los tiempos: «Entonces el Señor manifestará de nuevo todos estos objetos [de culto], la gloria del Señor aparecerá como la nube, del mismo modo que ésta se mostró en tiempo de Moisés y cuando Salomón oró para que el templo fuese gloriosamente consagrado» (2 Mac 2,8). Así como antaño la tienda del encuentro fue recubierta por la nube y la morada fue llena de la gloria de Yahvé (Ex 40,34-35), así como el templo salomónico fue invadido por la nube y por la gloria (1 Re 8,10-12), así también sucedería al fin de los tiempos: la gloria que había abandonado el templo (Ez 10,3-4) volvería con la nube. Sobre el monte de la transfiguración, iluminada por la gloria que aparece en el rostro de Jesús y hace que resplandezcan sus vestidos, la nube desciende, como signo de la presencia de Dios mismo. Este simbolismo teofánico orientó la evolución del término *shekinah,* que originariamente significaba «morada», pero que acabó por designar la presencia de Dios y por ser un nombre de Dios. El movimiento de la nube que cubre con su sombra a los personajes es análogo al del «poder del Altísimo» que, el día de la anunciación, «cubre» a la Virgen María (Lc 1,35): el verbo *episkiazô* no aparece en el Nuevo Testamento sino en esas dos circunstancias para evocar una intervención especial de Dios.

El alcance simbólico de la nube puede precisarse todavía. No solamente recubre a los tres personajes, sino también a los tres discípulos; únicamente Lucas señala este hecho, pero el contexto lo requiere igualmente en las otras dos recensiones. Este matiz es importante: indica que los discípulos no son simples espectadores, sino que ellos también participan de lleno en un acontecimiento que, sin duda, les supera, pero no menos les concierne. La profecía citada anteriormente señalaba las circunstancias en que sobrevendrían la gloria y la nube: el lugar en que se hallaban escondidos los objetos de culto «permanecerá desconocido hasta que Dios haya reunido a su pueblo y haya tenido misericordia

[11] Dn 7,13; Mt 24,30**. Cf. VTB, *Nube.*

de él (2 Mac 2,7). Recordemos el gran contexto en que se inserta nuestro episodio —la formación de la comunidad de los discípulos que prefigura y hasta constituye ya la Iglesia (cf. estudio VII); nos sentiremos tentados a admitir que Dios comienza ya a reunir a su pueblo. Al unir los dos grupos —el cielo y la tierra— hasta entonces separados, la nube consagra la reunión de los discípulos, inaugurada por Jesús, en torno a su palabra. Jesús no se ha transfigurado por él solo, sino con vistas a sus discípulos: éstos descubren así el origen divino de las enseñanzas que han de oír; una vez dentro de la nube celeste sabrán que en adelante forman una comunidad con Jesús y con el cielo mismo, en la medida en que escuchen su palabra.

PERSPECTIVAS SOBRE EL HECHO

Hemos intentado escuchar el mensaje común de los tres evangelistas; todos, cada uno a su manera, aunque unánimes en los elementos esenciales, nos refieren el hecho que en otro tiempo tuvo lugar. Atenta, sobre todo, a los datos comunes y al contexto de los tres relatos, esta primera lectura ha comenzado ya a sondear sus riquezas. Por su misma naturaleza, el hecho exigía que se hiciera uso de los temas simbólicos que de ordinario concurren en las teofanías. Para entrar en el movimiento de las tres narraciones, era necesario primeramente dar crédito a los redactores, ver con sus ojos el hecho maravilloso de que dan cuenta y del que proponen una inteligencia que supone la fe.

Podemos ahora hacer algo mejor: escucharles, sí, pero remontándonos a sus propias perspectivas. Para ello no basta que releamos cada relato por sí mismo; el análisis debe reconstruir la historia de su formación dentro de la tradición que lo ha elaborado. Cuando la comunidad primitiva rememoró el hecho que vieron tres de los suyos, no pudo transmitir este recuerdo, preñado de sentido, sin acudir a ciertas tradiciones bíblicas, especialmente a los relatos de teofanías y a las revelaciones apocalípticas. Algunos relatos se formaron dentro de los diversos medios de la Iglesia naciente, por ejemplo, el resumen ofrecido con fin apologético por la primera carta de Pedro. La historia de tales textos no se detiene en la etapa sinóptica, sino que continúa hasta el día en que uno de los testigos privilegiados, Juan, traspone sus recuerdos del acontecimiento en una situación diferente a la de las versiones sinópticas, pero según una inteligencia

del misterio que, lejos de alterar la sustancia del mismo, penetra su profundo significado. La tarea de los evangelistas queda entonces terminada, pero no la actualización del acontecimiento pasado en la vida del creyente ya transfigurado y glorificado en Jesucristo, como nos lo muestra Pablo en la segunda carta a los Corintios. Tal es la historia de la tradición que vamos a esbozar.

Y, en primer lugar, he aquí una cuestión capital para un hombre de nuestro tiempo: el hecho que dio origen a esas tradiciones y a esos relatos ¿fue real? ¿Sucedió de hecho tal y como lo refieren las versiones sinópticas?

En los orígenes del relato

En la formación de los relatos que conocemos debieron de conjugarse dos influencias esenciales: el recuerdo del hecho como tal, y las formas literarias que lo refirieron en las diferentes circunstancias de la Iglesia naciente.

El hecho ¿fue real? El episodio de la transfiguración, tal como se halla situado por los sinópticos en la vida pública de Jesús, no puede ser un simple relato de aparición pascual que la tradición hubiera anticipado. Esta hipótesis nos obligaría a eliminar numerosos elementos, cuya ausencia quitaría al relato su propio carácter. En las apariciones pascuales subrayan los relatos no la transformación, sino la identidad del resucitado con Jesús de Nazaret; la gloria sigue oculta a los ojos de los discípulos; la nube no aparece; Moisés y Elías no intervienen; una frase como la de Pedro no tendría sentido alguno: ¿quién se hubiera atrevido a inventarla? ¿Anticiparía entonces el hecho una aparición de Cristo glorioso, como la que tuvo Saulo de Tarso en el camino de Damasco? Aun en ese caso, habría que suprimir todos los elementos descriptivos y simbólicos del relato, excepto la gloria.

En cambio, en favor de la historicidad del suceso puede hacerse valer la correspondencia de la mayoría de los datos con detalles muy seguros de la vida terrena de Jesús, tales como la elección de los tres discípulos, el hecho de su ininteligencia. Como ha mostrado el análisis del contexto, se invita al lector a ver en este hecho misterioso el sello puesto por Dios al anuncio que Jesús, en un momento crucial de su vida pública, acaba de hacer sobre el destino del Hijo del hombre.

¿Qué forma literaria revistió el relato del hecho? Dos tradiciones literarias permitieron su elaboración: el esquema común a todos los relatos teofánicos de la Biblia, y las narraciones apocalípticas de las apariciones del Hijo del hombre. Ambas tradiciones vienen aquí asociadas para mostrar que Jesús reencarna dos figuras del Antiguo Testamento: Moisés y el Hijo del hombre.

Los recuerdos históricos del suceso fueron probablemente adobados por la interpretación teológica que veía en Jesús al nuevo Moisés sobre el nuevo Sinaí. No quiere esto decir que haya habido invención de una leyenda, sino solamente un releer cristiano de esos relatos teofánicos: las diferencias entre ambas manifestaciones divinas siguen siendo esenciales, por ejemplo, en la manera en que aparece la nube, en el sentido de los seis días, en el número de personajes, en la intervención de Pedro, en el papel céntrico que desempeña Jesús.

Nuevo Moisés, Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del hombre. La comparación de las tres versiones, sobre todo la de Mateo, con Dn 10, en que el profeta tiene la visión de un hombre vestido de lino, identificado por la tradición posterior con el Hijo del hombre, no deja de ser sugestiva [12].

DANIEL	SINOPTICOS
1 la *visión* (7,8,14,16)	— la *visión* (Mt 9; cf. Mt 8, Mc 8,
4 al borde del gran río	Lc 36)
5 he aquí un hombre con	— en la montaña (Mt Mc Lc)
vestiduras de lino,	— (vestiduras)
6 su *rostro* era una *luz*	como la *luz* (Mt 2)
como relámpago,	— *rostro* (Mt 2, Lc 29) como el sol
(sus pies como bronce)	(Mt)
fulgurante	— (vestiduras) *fulgurantes* (Lc 29)
(brazos... como bronce)	— (vestiduras) *relucientes* (Mc 3)
reluciente (Teob)	— una *voz* (Mt Mc Lc)
6 la *voz* de sus palabras	— al *oír* esto (Mt 6)
9 *oí* la voz... *(Teob)*	— llenos de un gran *temor* (Mt Mc
7 un gran *temor* se	Lc).
apoderó de ellos	
9 *caí* desvanecido	— *ca*yeron
con el *rostro* en tierra	— sobre su *rostro* (Mt 6)
10 he aquí que una mano	— Jesús... habiéndoles
me *tocó* y me *levantó*	*toc*ado (Mt 7), ¡*levant*aos! (Mt 7)
12 *¡deja de temer!*	— *¡Dejad de temer!* (Mt 7)

Los mismos elementos teofánicos aparecen en Daniel 10 y en los relatos sinópticos en orden muy semejante: luz, fulgor, voz;

12 M. Sabbe, *art. cit.*, p. 66.

no es difícil reconocer, a través de estos datos comunes, el esquema de una revelación, apocalipsis que ordinariamente exige el secreto y progresa mediante una conversación con el ángel intérprete [13]. En los sinópticos, la revelación se refiere al Hijo del hombre; en Dn 10, dicha revelación se transmite por medio del hombre con vestiduras de lino [14]. Sin embargo, a partir de esta disposición común, las divergencias son demasiado numerosas para que podamos pensar en un simple remedo por parte de los evangelistas. Lo único que se impone es la existencia de una misma estructura literaria de apocalipsis, especialmente en el relato de Mateo.

Todavía tendríamos que matizar esta conclusión precisando que el parentesco literario se extiende a otras teofanías del Antiguo Testamento y se explica mediante la adopción de un esquema común a los relatos de teofanías o de revelación [15]. Ya se trate de Moisés o de Elías en el Sinaí, de un profeta de Henoc o del vidente del Apocalipsis, se distinguen en estos diferentes relatos cuatro momentos: 1) la «subida»; 2) la aparición divina; 3) la misión confiada (palabra, ley, revelación tocante al fin de los tiempos); 4) la vuelta a la tierra. El siguiente cuadro nos ayudará a abarcar mejor esta estructura en cuatro tiempos:

MOISES	ELIAS	SINOPTICOS
1. Moisés (Ex 24,12-13; 34,1-4) con algunos fieles (Ex 24,9.13-15) al 7.° día (Ex 24, 16).	Conducido al Sinaí (1 Re 19,1-9)	
2 Aparición divina (Ex 24,10; 34,5) oculta tras una nube (Ex 24,15b.16.17).	Teofanía sin voz, pero murmullo (19,11-12)	Teofanía (Is 6,1-4; Ez 1,4-28a)
3. Moisés recibe la Ley (Ex 25,1-31,8; 31,18b; 34,10-28).	Voz para dar una misión (19,15-18)	Misión oral (Is 6,7-11; Ez 2,3-3,1)
4. Bajada del monte (Ex 32,7.15; 34,29).	(falta)	

[13] Libro sellado: Dn 12,4; cf. 7,28; palabras cerradas y selladas hasta el fin de los tiempos: Dn 12,9; conversación: Dn 10,11-14; ángel intérprete: Dn 12,5.

[14] Dn 12,16 (griego): «La apariencia de una mano de Hijo de hombre».

[15] H. P. Müller, *Die Verklärung Jesu. Eine motivgeschichtliche Studie:* «Zeitschrift für die nt. Wissenchaft» 51 (1960) 56-64.

HENOC	APOCALIPSIS	SINOPTICOS
1. Arrebatado hacia el cielo (14,8)	Juan arrebatado hacia el cielo (4.1.2a)	Suben al monte (Mt 1, Mc 2, Lc 28)
2. Teofanía (14,9-23)	Visión (4,2b-11)	Jesus transfigurado, visitado por Moisés, Elías (Mt 5, Mc 3-4, Lc 29-30) la voz (Mt 5, Mc 7, Lc 35).
3. Misión (5,1-16,4)	Misión no para él, sino para el Cordero (5,1-11)	La misión de Jesús (conversación con Moisés, Elías: Lc 31)
4. (falta)	(falta)	Bajaron (Mt 9, Mc 9, Lc 37).

Mas si los relatos evangélicos presentan una estructura modelada sobre el esquema literario que acabamos de ver, sus perspectivas son completamente diversas: en el centro de la escena hallamos no al ángel intérprete, sino a los discípulos: son éstos quienes reaccionan ante el hecho, no el mediador; y es Jesús quien alza a los discípulos postrados en tierra.

El discernimiento de estas formas literarias no requiere en modo alguno que absorbamos en ellas por entero el hecho histórico; más bien subraya la originalidad de los relatos evangélicos que lo refieren y deduce la significación doctrinal; ésta fue comprendida y elaborada en etapas sucesivas, dentro de un medio ambiente que se interesaba vivamente en la vida terrena de Jesús y en la formación de sus discípulos.

En su origen, el relato de la transfiguración de Jesús se presentaba como un apocalipsis del Hijo del hombre. Dios revela que Jesús, su Hijo amado, es el personaje celestial esperado para el fin de los tiempos en orden a la salvación.

La tradición presinóptica

Las analogías literarias indicadas nos permiten delimitar el texto de la perícopa.

El lazo que lo une al contexto anterior no es sólido, al menos si se intenta hallar la relación entre Mc 9,2 y Mc 9,1. Para dar con una secuencia valedera, habría que tener en cuenta la versión de Mateo (16,28).

Aparentemente el relato continúa hasta el versículo 13: el diálogo de Jesús con los discípulos se refiere a la venida, la supervivencia de Elías. Sin embargo, los versículos Mc 11-13, Mt 9-13 sólo parecen estar ligados a los precedentes por palabras-cópula, mientras que, fundamentalmente, la cuestión planteada a propósito del retorno de Elías apenas se relaciona en modo alguno con el hecho de la transfiguración. Tal cuestión vendría naturalmente tras el anuncio de la vuelta del Hijo del hombre al fin de los tiempos: de hecho, si «el Hijo del hombre ha de venir» (Mt 16,27), ¿acaso no debe Elías venir antes?» (Mt 17,10*). Este diálogo parece, pues, añadido. La hipótesis queda confirmada por el hecho de que Lucas lo ignora y, en cambio, refiere en la escena de la transfiguración una conversación entre Jesús, Moisés y Elías.

La mayoría de las ediciones de la Biblia y de Sinopsis han hecho bien en distinguir, por consiguiente, este diálogo del episodio de la transfiguración; pero al hacerlo comenzar en los versículos Mt 9, Mc 9, no han tenido en cuenta la forma literaria de la teofanía.

Mt 17	Mc 9	Lc 9
9 Y,	9 Y,	37 Ahora bien, al día si-
mientras descendían	mientras descendían	guiente, mientras des-
del monte	del monte	cendían del monte...
Jesús les ordenó	les ordenó	36 Y ellos guardaron
diciendo:		silencio
		y no contaron
A nadie contéis	que no contaran	a nadie
	a nadie	por entonces nada de
la visión	lo que habían visto,	lo que habían visto.
hasta que	antes de que	
el Hijo del hombre	el Hijo del hombre	
haya resucitado	haya resucitado	
de entre los muertos.	de entre los muertos.	
	10 Y conservaron el	
	suceso para sí,	
	preguntándose lo	
	que significaba:	
	resucitar	
	de entre los muertos.	

Estos versículos son parte integrante del relato: la bajada de la montaña pertenece al esquema; el secreto que ha de guardarse es igualmente un tema clásico [16]. Sin duda este último ha quedado,

[16] M. Sabbe, *art. cit.*, 68-70.

en Marcos, influenciado por la teología de este evangelista en relación con el secreto mesiánico, y en Lucas ha sido traspuesto, pero viene exactamente a continuación del episodio. En cuanto a su fondo, la orden significa que el secreto ha de quedar sellado en el corazón, del mismo modo que María conservaba los acontecimientos en el suyo [17]. Hasta Pascua es necesario vivir a la luz de la transfiguración.

Un acontecimiento histórico, destinado a los discípulos, se ve, pues, referido según un género literario apocalíptico. Para descubrir su sentido hay que situarlo sea con relación a las esperanzas judías, sea dentro de la economía general de la vida de Jesús.

Los elementos de la descripción convergen para mostrar que, de manera imprevista, aunque cierta, se realiza lo que Israel esperaba. Moisés y Elías vienen a preparar al pueblo y a convertirlo en una comunidad santa. La nube realiza el acto de congregarlo (2 Mac 2,7); la figura luminosa del Hijo del hombre anunciada por Daniel está ahí, a la vista de los discípulos; ellos mismos representan la comunidad escatológica. Todo cuanto esperaba Israel se convierte en realidad. La novedad es el personaje transfigurado. Este último no desciende del cielo, es el cielo quien baja a la tierra. No habla, la voz celeste lo hace. En fin y sobre todo, aquél a quien en adelante hay que escuchar no es ya solamente Yahvé *(Shemá Israel),* sino Jesús que está ahí. Ese hombre es el revelador, el Señor mismo.

La orden dada por la voz celeste: «¡Escuchadle!» permite situar el acontecimiento en la economía de la vida de Jesús. Ya con ocasión del bautismo, el cielo se había abierto y había resonado una voz: «Tú eres mi Hijo muy amado en quien me complazco» (Mc 1,11). Esta voz no iba dirigida entonces ni al pueblo ni a los discípulos, sino a Jesús y quizá al Bautista; mostrando en Jesús al Hijo que da cumplimiento a las profecías, la voz no trataba de invitar al Precursor a que siguiera a Jesús, sino a que pusiera fin a su actividad. El bautismo, que corona la misión de Juan, inaugura el ministerio de Jesús.

La palabra oída en la transfiguración se dirige, en cambio, a los discípulos: «¡Escuchadle!». Tal orden es una respuesta que acaba con el escándalo de Pedro. Al parecer, la transfiguración y la proclamación mesiánica se hallaban primitivamente ligadas:

[17] Lc 2,19.51; cf. Dn 7,28; 12,4.9; Ap 1,3; 22,7.10.

en ambos episodios nos encontramos con una intervención de Pedro. Tras haber proclamado al Mesías (Mt 16,16**) y rechazado en seguida toda alusión a su próximo destino (Mt 16,21-23*), se ofrece a fijar la morada de Jesús y de los personajes celestes (Mt 17,4**). Esta conexión se halla explícita en Mateo, que en estilo apocalíptico refiere igualmente la proclamación de Pedro y la respuesta de Jesús («revelar», cielo / tierra: Mt 16,16-17). Los apocalipsis se sitúan en marcos grandiosos [18], el río Kebar, las orillas del Tigris, las fuentes del Jordán, la cumbre de una alta montaña. Así se corresponden las dos revelaciones, localizadas ambas en las fuentes del Jordán que, según ciertas tradiciones, comunicaban con los infiernos; el escándalo de Pedro queda de este modo situado entre ambas intervenciones celestes.

Finalmente, según un contexto, al parecer también primitivo, la orden «¡escuchadle!» va dirigida a todos los discípulos deseosos de seguir a Jesús (Mt 16,24-28**), a la muchedumbre misma (Mc 8,34). Aquél que «con claridad» (Mc 8,32) acaba de anunciar su destino de Hijo del hombre y el que les está reservado a los discípulos, ese Jesús de Nazaret es el Hijo predilecto de Dios: es menester escuchar su palabra y vivir de ella. Con la nube, los discípulos privilegiados que prefiguran la comunidad escatológica quedan consagrados a Jesús transfigurado. Instante fugitivo, que revela a los discípulos la nueva dimensión de su existencia: para vivir en la presencia de Dios han de vivir de la palabra de Jesús. Si, inmediatamente después, ven a Jesús solo y no transfigurado, es que la peregrinación continúa, iluminada en adelante por este repentino relámpago, que por un momento entreabrió furtivamente el mundo celestial. Los discípulos que suben con el Maestro hacia Jerusalén prefiguran la Iglesia en marcha hacia el cielo; cuando la Iglesia se vuelve hacia este glorioso monte, como antaño Israel hacia el Sinaí que dominaba su marcha por el desierto, no ignora que se eleva ya por encima de la tierra. En el rostro iluminado de su Señor lee el sentido de la historia que ella misma está viviendo, de la cruz que lleva consigo y que la encamina hacia la gloria del Hijo de Dios, en unión con Jesús transfigurado.

[18] Ez 1; Dn 10,4; *Henoc* 13,7-9; *Test. Leví* 2,3-5; 6,1; Ez 40,2; Ap 21,10. Véase M. Sabbe, *art. cit.*, 71, 96.

Perspectivas propias de los sinópticos

Los tres redactores han visto en el acontecimiento de la montaña la cumbre de la vida pública de Jesús. Dos influencias principales se manifiestan en la composición de sus relatos:

- la secuencia: — proclamación de Pedro: Jesús es Cristo,
  — anuncio pascual y repulsa de Pedro,
  — exigencias de vida del discípulo que sigue a Jesús, da su pleno valor a la escena misma.
- El paralelo con la escena de Getsemaní es muy antiguo, como lo demuestran los textos de Marcos, Lucas y Juan.

Sobre este esquema común, cada evangelista presenta el misterio en función de su propia teología.

Marcos nos ofrece un relato bastante mal llevado, a causa sobre todo de la extraña mención del versículo 6: «porque [*él*] no sabía qué decir; ya que [*ellos*] estaban llenos de temor». Marcos no dice como Lucas que Pedro «no sabía lo que decía», sino que queda desconcertado ante el acontecimiento. Estima que sus palabras son inadecuadas; más aún, que todo lo que Pedro podría decir carece de sentido. ¿Por qué? A causa del miedo producido por la irrupción de lo divino.

Ahora bien, esta frase se asemeja extraordinariamente a la observación que sigue a la visita hecha por Jesús agonizante en Getsemaní a sus discípulos dormidos: «Y no sabían qué responderle» (Mc 14,40). Ambas escenas se hallan relacionadas: los mismos testigos privilegiados, el mismo estupor ante la gloria como ante la humillación de Jesús. En uno y otro caso, los discípulos quedan en presencia de un misterio incomprensible: lo cual corresponde precisamente a la perspectiva de Marcos de la ininteligencia de los discípulos.

Para Marcos, la transfiguración es una epifanía del Mesías-Doctor ante los discípulos estupefactos: epifanía que debe ser conservada en la memoria, aun antes de que puedan comprender lo que es la resurrección de los muertos (9,10). El misterio se impone a los discípulos, sin poder ser asumido o comprendido antes del día de Pascua.

Mateo mantiene con más firmeza el esquema primitivo de revelación apocalíptico. Aplica a Jesús cuanto se había dicho del

ángel revelador y de Yahvé: Jesús es quien «toca» y «resucita» a los discípulos prosternados. En Jesús, Dios se complace; los discípulos llaman a Jesús: «Señor»; antes de su proposición, Pedro deja escapar un respetuoso «si quieres»; la nube «luminosa» recuerda la del Exodo, que guiaba al pueblo en marcha. Según Mateo, la transfiguración es una cristofanía, que revela el ser misterioso de Jesús.

Al comienzo de su ministerio, Jesús fue llevado por el diablo a un monte «muy elevado»; el mismo Jesús rehusó entonces caer a los pies del tentador para obtener de éste un poder que sólo Dios puede dar (Mt 4,8-10). A tal acto de fidelidad inicial hacia Dios, responde hoy la voz celeste en el monte de la transfiguración; proclamando en este hombre al Hijo de Dios preexistente, acredita la nueva enseñanza sobre el destino que Dios ha escogido para su servidor: no los caminos del poder terreno, sino la vía de la gloria celestial por la humillación. Esta soberanía sobre cielo y tierra que de Dios solo ha recibido, Jesús puede delegarla a los discípulos congregados en el monte de la ascensión (28,18-20); la Iglesia podrá ejercerla en nombre de Jesucristo, que ha prometido asistirla hasta su vuelta gloriosa, si, siempre en seguimiento del Maestro, no se deja apartar por Satán de la senda que la encamina por la cruz hacia la gloria.

Lucas disponía de una fuente más rica que la de Mt/Mc. En función del designio de Dios, según la perspectiva global de su evangelio, insiste en la relación que dicha perspectiva establecía entre transfiguración y Getsemaní.

Si Jesús se retira a la soledad de la montaña (cf. Lc 5,16), es porque quiere orar (9,28)[19]. La escena tiene probablemente lugar por la noche, puesto que Jesús ora de ordinario de noche: «se fue a la montaña a orar y pasaba toda la noche en oración a Dios» (6,12); un detalle típico de Lucas nos lo indica igualmente: los discípulos se hallaban «abrumados de sueño» (9,32), según una expresión que Lucas omite en su relato de Getsemaní,

[19] En el relato de la agonía. Lucas no subraya ese deseo de orar tan claramente como Mt/Mc (compárese Mt 26,36; Mc 14,32 con Lc 22,40); pero en cambio es el único en señalarlo en dos circunstancias relacionadas con la transfiguración: en la teofanía del bautismo (Lc 1,23) y antes de la proclamación mesiánica de Pedro (Lc 9,18).

pero que utilizan en dicha ocasión Mateo y Marcos [20]. Lucas observa asimismo que los discípulos «se despiertan» (o «se han quedado, a pesar de todo, despiertos»). Por ello la escena les parece aún más «resplandeciente» (9,29). No se trata ya solamente de Moisés y Elías, a quienes «ven en gloria» (9,31), sino de Jesús que está allí y del cual «ven la gloria» (9,32), mientras que los otros dos «hombres» se hallan en pie junto a él.

El relato de Lucas, por fin, está orientado por su teología de la historia. Moisés y Elías son quienes, aparecidos «en gloria», hablan de la «partida» de Jesús «que él debía realizar en Jerusalén» (9,31). Lucas traspone en ellos el papel del ángel intérprete de los apocalipsis: son ellos los mensajeros de lo alto que anuncian la vuelta de Jesús al cielo, no solamente su muerte. Aun cuando la palabra *éxodos* pueda tener este sentido en griego clásico, debe aquí interpretarse en función de la perspectiva de Lucas, que jamás presenta la muerte de Jesús sin la gloria; es un «arrebatamiento», una «elevación»; «como se cumplieran los días de su elevación», es decir, de su ascensión (9,51; cf. 24,7. 26.46). El designio de Dios se toma aquí no en su desarrollo objetivo —muerte, resurrección, ascensión—, sino en el acto fugitivo que transfigura la persona de Jesús; el imperativo «hay que pasar por la cruz para entrar en la gloria» se trasluce en el rostro de este hombre que sigue siendo de aquí abajo, y, sin embargo, vive ya en la gloria. En Jesús transfigurado se juntan misteriosamente la humillación de la condición mortal y la gloria de la existencia divina. Mejor aún que Mt/Mc, Lucas nos muestra que, desde «la» montaña de la transfiguración, la gloria jalona con su luz el camino tenebroso de la cruz.

Trasposición del suceso por Juan

Si el episodio de la transfiguración ocupa un lugar céntrico en la economía de la vida de Jesús, ¿por qué el cuarto evangelio no lo menciona? Sin embargo, la extrañeza del lector puede transformarse en admiración hacia el evangelista, al comprobar que en realidad este último le ayuda a penetrar mejor el sentido profundo de este acontecimiento de un día (o de una noche). Juan no utiliza ese recuerdo de la vida de Jesús a la manera de un predicador que lo actualiza para los cristianos de su tiempo: esto lo

[20] En esta última circunstancia, Mateo utiliza la misma palabra que Lucas, Marcos un sinónimo (Mt 26,43; Mc 14,40; comp. con Lc 22,45).

hizo ya Pablo o Pedro. El no es más que un evangelista: se limita a trasponer el hecho insertándolo como un hilo continuo en la existencia del Verbo encarnado, sin dejar por ello de hacerlo aparecer en un punto preciso de la trama.

En efecto, el misterio de la transfiguración, convertido para Juan en algo consustancial a la vida de Jesús en la tierra, se cristaliza en otro momento de su existencia, poco después de su entrada triunfal en Jerusalén, cuando algunos griegos muestran deseos de verle (Jn 12,20-32). Sin pretender aquí examinar con detalle la estructura y teología de este episodio, es interesante subrayar su parentesco con la tradición sinóptica.

Juan retiene dos datos esenciales: el contexto y la relación entre transfiguración y Getsemaní. En los tres sinópticos, la transfiguración responde al escándalo provocado por el anuncio del destino del Hijo del hombre y funda la doctrina que invita a los discípulos a seguirle. Ahora bien, cosa rara en el cuarto evangelio, nuestro pasaje ofrece, a propósito de la aplicación a los discípulos de la ley asumida por Jesús, algunas sentencias de tipo sinóptico:

Mt 16	Mc 8	Lc 9	Jn 12
25 Quien quiera en	35 Quien quiera en	24 Quien quiera en	25 Quien ama
efecto	efecto	efecto	
salvar *su vida*	salvar *su vida*	salvar *su vida*	*su vida*
la perderá,	*la perderá,*	*la perderá,*	*la perderá,*
mas quien pierda	mas quien pierda	mas quien pierda	y quien aborrece
su vida	*su vida*	*su vida*	*su vida*
por mi causa	por mi causa	por mi causa	en este mundo
	y la del evange-		
la hallará	*la* salvará. [lio	*la* salvará.	*la* guardará
[de nuevo].			eterna.
24 Si alguno	34 Si alguno	23 Si alguno	26 Si alguno
quiere venir	quiere venir	quiere ir	me sirve,
en pos de mí,	en pos de mí,	en pos de mí,	
niéguese	niéguese	niéguese	
a sí mismo,	a sí mismo,	a sí mismo,	
tome su cruz	tome su cruz	tome su cruz	
		cada día	
y *sígame.*	y *sígame.*	y *sígame.*	*sígame.*

El parentesco de las sentencias es evidente; se halla incluso subrayado por su situación entre el anuncio del destino del Hijo del hombre y la glorificación de Jesús por la voz celeste.

ANUNCIO PASCUAL

Mt 16	Mc 8	Lc 9	Jn 12
21 Es necesario	31 Es necesario	22 Es necesario	23 Ha llegado
que	que el Hijo	que el Hijo	la hora en que
	del hombre	del hombre	el Hijo
sufra mucho...	sufra mucho...	sufra...	del hombre
y al tercer día	y después de	y al tercer día	deba ser
	tres días		
resucite.	resucite.	resucite.	glorificado.

INTERVENCION DE LA VOZ CELESTE

Mt 17	Mc 9	Lc 9	Jn 12
5 He aquí que	7 Y surgió	35 Y surgió	28 Vino entonces
[salió] de la	[saliendo]	[saliendo]	*una voz*
nube	de la nube	de la nube	del cielo:
una voz	*una voz:*	*una voz*	Yo le he
diciendo:		diciendo:	glorificado
Este es mi Hijo	Este es mi Hijo	Este es mi Hijo	y le glorificaré
muy amado, en	muy amado.	el elegido.	aún. Por
quien me			*vosotros*
complazo.			ha tenido lugar
¡Escuchadle!	¡Escuchadle!	¡Escuchadle!	esta voz.

«Yo le he glorificado»: para Juan, el hecho de esta glorificación primera es quizá el mismo de que el Precursor fue testigo en el bautismo (Jn 1,33-34). Sobre el fondo continuo de glorificación que constituye la trama de la vida terrena de Jesús y aparece con ocasión de cada uno de sus milagros, Juan distingue así a su manera los acontecimientos que la tradición sinóptica refiere en dos teofanías: la del bautismo y la de la transfiguración. La orden: «¡Escuchadle!» equivale en Juan a la interpretación que de ella da Jesús (12,30) y en el discurso que dirige a la muchedumbre: «Si alguno escucha mis palabras y no las observa, no seré yo quien le juzgue, porque no he venido a juzgar, sino a salvar al mundo» (12,47).

El contexto sinóptico y el contexto de Juan se corresponden, pues, en lo esencial. En ambos casos, el texto mismo se ha visto influenciado por la relación entre la teofanía y el relato de la agonía en el huerto. Por nuestra parte, hemos ya señalado las alusiones sinópticas al «sueño abrumador» (Lc 9,32; Mt 26, 43 = Mc 14,40). Juan aclara todavía más el paralelo entre ambas

situaciones al trasponer aquí claramente la oración de Jesús en Getsemaní:

El lector familiarizado con la tradición sinóptica y con el estilo de Juan verá fácilmente cómo este último ha aprovechado los datos de las tres versiones, pero sin el esquema ni el simbolismo de los relatos teofánicos: subida, nube, luz, fulgor, personajes celestes, bajada. Despojado de su «marco» teofánico, el hecho queda reducido a lo esencial: la voz celeste que proclama la gloria de Jesús.

Mt 26	Mc 14	Lc 22	Jn 12
38 Mi alma está triste hasta morir.	34 Mi alma está triste hasta morir.		27 Ahora mi alma está turbada.
39 Padre, si es posible, aparta de mí este cáliz.	39 Padre, todo te es posible, aparta de mí este cáliz.	42 Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz.	¿Qué decir? Padre, ¿sálvame de esta hora? Mas
45 He aquí que se acerca la *hora*...	41 Ha llegado la *hora*...	53 Mas es vuestra *hora*...	precisamente ¿por esto yo he llegado a esta *hora?*
39 Pero no como yo quiero, sino como *tú* [quieres].	36 Pero no lo que yo quiero, sino lo que *tú* [quieres].	42 Pero hágase no mi voluntad, sino la *tuya*.	28 Padre, glorifica *tu* nombre.

Semejante glorificación no se trasluce en el rostro y vestiduras de Jesús, sino que afecta inmediatamente al nombre del Padre, cesa de ser una aparición fugitiva, punto luminoso en la trayectoria del tiempo. A la vez se remonta hacia el pasado y se derrama en el futuro; no es ya cumbre avistada un breve instante al desgarrarse los cielos, sino foco luminoso, permanente, de la existencia de Jesús. Para aquellos que «creen», los actos de este hombre quedan transfigurados por esa fuente interior de luz y se convierten en «signos» a través de los cuales pueden reconocer las «obras» del Padre y de su gloria así manifestada [21]. Desde el prólogo mismo de su evangelio, afirma Juan, «Hemos visto su gloria» (1,14), a propósito de toda la vida de Jesús en «la carne»

21 L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et oeuvres de Dieu, selon l'Evangile de saint Jean* (1954 = *Recueil L. Cerfaux* II, 41-50); A. Vanhoye, *L'oeuvre du Christ, don du Père* (Jn 5, 36 y 17, 4): «Recherches de Science religieuse» 48 (1960) 377-419.

y en «el mundo»: no solamente respecto de la transfiguración (Lc 9,32). No son ya únicamente los tres discípulos privilegiados, sino todos los creyentes, quienes pueden y deben ser testigos maravillados de la gloria de Jesús, ese Jesús que realiza con sus hechos y palabras, según la fórmula del prólogo, la «exégesis» del Padre (Jn 1,18).

Actualización del suceso

En la segunda carta de Pedro va inserto un testimonio del hecho, que se atribuye al mismo Pedro y que bien podría ser anterior a la redacción definitiva de la carta:

«En efecto, os dimos a conocer el poder y advenimiento de nuestro señor Jesucristo no según fábulas ingeniosas, sino después de haber sido testigos oculares de su majestad. Porque recibió de Dios Padre honor y gloria cuando la Gloria llena de majestad le transmitió este mensaje: 'Este es mi Hijo muy amado, en quien me complazco.' Y esta voz nosotros la oímos descender del cielo, estando con él en el monte santo» (2 Pe 1,16-18).

Aquí el acontecimiento se utiliza con fin apologético. No es que se halle traspuesto, como en Juan, sino que se traen a colación sus elementos esenciales para servir de apoyo a una lección catequética. La «película» del episodio sinóptico queda despojada de la mayor parte de sus rasgos teofánicos: ya no hay nube, ni tiendas, ni personajes celestes; la voz viene del cielo, y no de la nube; el lugar tampoco es una montaña muy alta, sino «el monte santo». El testigo insiste sobre todo en la gloria de Jesús, en su hogar, pero omite la consigna: «¡escuchadle!». Efectivamente, el mandato de la voz se ve ya puesto en práctica desde el momento en que Pedro se convierte en testigo: el hecho pasado no sólo sirve de fundamento a la doctrina de Jesús, dirigida a sus discípulos, sino a la misma función docente de su Iglesia.

Si Pedro refiere el hecho, es sobre todo por dar una garantía divina a su doctrina sobre la venida del Señor al fin de los tiempos, contra quienes la ponen en duda (2 Pe 3,4-5). Mas Pedro no recurre a las apariciones pascuales, clásicas en la apologética primitiva; ni invoca la ascensión, a pesar de que ésta corona la existencia terrena de Jesús e inaugura el anuncio de su regreso. ¿Por qué eligió la transfiguración? No podemos sino aventurar una hipótesis. Apariciones pascuales y ascensión son hechos no

menos históricos que la transfiguración, pero no pertenecen al mismo tipo de experiencia. En el recuerdo de quienes los han vivido, dichos acontecimientos descubren una nueva dimensión, incomunicable al incrédulo. La ascensión, percibida por los testigos en su movimiento todavía visible, les oculta el hecho la realidad que constituye su término; consagra entre Jesús y los suyos una distancia que sólo podrá colmarse al fin de los tiempos. En cuanto a los relatos de las apariciones pascuales, únicamente pretenden mostrar la identidad del resucitado con Jesús de Nazaret, la presencia real y continua de aquel que pasó a través de la muerte. En cambio, el hecho de la transfiguración se inserta en la trama de la vida prepascual de Jesús; nos muestra esta última iluminada secretamente por la gloria, aun desde antes de la Pascua; forma parte de su existencia común, puesto que entra en la contextura de lo «vivido»; puede, por consiguiente, ser objeto de un testimonio ocular. Al poner de manifiesto la irrupción de la gloria en un tiempo de miseria, anticipa ya el fin de los tiempos, fundamentando así el sentido y la realidad de la historia.

Pablo no relata en ninguna parte el episodio de la transfiguración. Pero, en cambio, fue alumbrado en el camino de Damasco por la gloria del Señor (Hch 9,3-9; 22,6-11; 26,12-18). La gloria que los tres testigos percibieron sobre el rostro de Jesús transfigurado se refleja en el suyo propio. El acontecimiento de la transfiguración fue absorbido por el suceso pascual y por la gloria del Hijo preexistente; no por ello deja de seguir siendo histórico y de actualizarse cada día en el tiempo del cristiano. La segunda carta a los Corintios enseña cómo se realiza en la vida del Apóstol la conjunción del sufrimiento con la gloria.

Pablo distingue claramente fe pascual y experiencia, aquí abajo, de la gloria. Cierto que sólo el último día nuestro cuerpo de miseria será transfigurado y conformado al cuerpo glorioso de Cristo (Flp 3,21). Pero Pablo afirma que, a través de la humillación que supone la vida apostólica, conoce ya hoy mismo, en su propio cuerpo la gloria, en una experiencia que no puede confundirse con la de la fe. Escapando al poder de la muerte, la fe pascual tiende y alcanza ya a Jesús, que vive y no puede volver a morir. La experiencia apostólica une al cristiano con Jesús, que desde su misma vida terrena unía en su ser humillación y gloria. Al describir la condición presente del apóstol, Pablo se suma a la intención de los evangelistas, afirmando que la gloria de la transfiguración es dada a aquellos discípulos que, yendo en pos

de Jesús, avanzan por la senda de la cruz. Los sufrimientos de esta vida no tienen parangón con la gloria que será revelada un día, pero cuya secreta irradiación experimenta ya hoy el apóstol; desde ahora mismo se manifiesta la vida de Jesús en nuestra carne mortal (2 Cor 4,11.17). En la vida dolorosa del apóstol se anticipa ya la gloria celeste; y la transfiguración de Jesús se cumple cada día en él: «a *cara* descubierta, reflejando como en un espejo *la gloria del Señor,* nosotros somos *transfigurados* en esta misma imagen con resplandor creciente» (2 Cor 3,18).

Para actualizar en su propio presente el hecho de la transfiguración, el cristiano debe vincularse al hecho pasado, al menos en la intención, si no sabe cómo expresar esta relación. Sin duda, no se le invita ya a adorar a Dios en la cumbre de ese monte, ya se trate del monte de la transfiguración, del Garizín o de Jerusalén (Jn 4,21). Al vincular el evangelio a su persona, y no ya a un lugar sagrado, Jesús da cumplimiento a la tradición bíblica de la tienda como santuario itinerante de un Dios que no por ello deja de trascender sobre los lugares en que se le adora. Desprovisto de toda referencia geográfica, el monte que vio a Jesús transfigurado queda para siempre como símbolo de un encuentro entre el cielo y la tierra. El episodio de la transfiguración se convierte así en prototipo de la experiencia mística. Una vez inauguró lo que sigue siendo para cada cristiano la tarea de cada día: dejar que el misterio pascual irradie en el presente de su marcha dolorosa, aun antes de que ésta llegue a consumarse en la gloria. Hasta el día en que la luz de la Pascua brille para él sin sombra, el resplandor de Jesús transfigurado iluminará su oscuro caminar hacia el cielo. Gracias a esta anticipación de la gloria definitiva en una experiencia limitada, frágil, pero de peso incomparable, el creyente *sabe* que el cielo actúa y se halla presente en la tierra, la eternidad en el tiempo, la gloria en la cruz.

IV

CURACION DE LA SUEGRA DE SIMON PEDRO

MATEO 8	MARCOS 1	LUCAS 4
14 Y Jesús,	29 Y en seguida,	38 Entonces, habiéndose
	saliendo de la	levantado para irse de
	sinagoga,	la sinagoga,
yendo a *casa*	fueron a *casa*	entró en *casa*
de Pedro,	de Simón y Andrés	de Simón.
	con Santiago y Juan.	
vio a su *suegra*	30 Ahora bien, la *suegra*	Ahora bien, la *suegra*
	de Simón	de Simón
en cama	estaba en cama	se hallaba atacada
y con *fiebre.*	con *fiebre.*	por una gran *fiebre.*
	Y en seguida	Y le rogaron
	le hablan de ella.	*por ella.*
y se puso de pie	31 *Y,* acercándose,	39 *Y,* colocándose junto
15 *Y* le tocó	la puso de pie,	a ella
la mano,	habiéndola cogido	
y la fiebre	de la mano,	conminó a *la fiebre*
la abandonó.	*y la fiebre*	y ésta *la abandonó.*
Y ella se puso	*la abandonó.*	Y levantándose
de pie,	la puso de pie	en el instante mismo,
y le *servía.*	Y les *servía.*	les *servía.*

Reducido a lo esencial, el episodio que nos disponemos a estudiar es bien sencillo. Una mujer se halla en cama con fiebre alta; Jesús la toma de la mano, y ella se levanta curada y se pone inmediatamente a servir a los convidados en casa de su yerno (Mt 8,14-15**).

Ante un suceso semejante, el lector moderno se siente inclinado bien a la admiración por quien lo realiza, bien a dudar de la veracidad de los textos que lo refieren. Por otra parte, al lado de tantos otros milagros más brillantes, como las resurrecciones de muertos o curaciones de ciegos, éste parece tan poco significativo que de ordinario ni siquiera se menciona en las Vidas de Jesús.

Esta primera impresión procede, en parte, de una confusión.

Los relatos evangélicos del hecho se han reducido a una especie de noticia de estilo periodístico. La manera de contarlo, en efecto, no es menos esencial que su realidad histórica. Al dar testimonio del suceso, los evangelistas proponen una inteligencia teológica del mismo. ¿Cuál es ésta? Mas antes de escuchar sus relatos y de investigar sus perspectivas hay que pasar por una reflexión previa.

SENTIDO BIBLICO DE LAS CURACIONES MILAGROSAS

No pudiendo dedicarnos aquí a un estudio exhaustivo del tema [1], quisiéramos al menos inducir al lector a que se interrogue lealmente sobre los presupuestos que determinan sus reacciones ante los relatos de curaciones milagrosas. Al participar de la mentalidad científica de su época, corre el peligro de sentirse de primeras extraño a esa mentalidad religiosa sobre la que reposan las narraciones bíblicas de milagros.

Pues ¿qué otra cosa es para él la enfermedad, sino un simple fenómeno natural que puede o no curar la medicina de nuestra época? A nadie, por ejemplo, se le ocurriría ver manifestaciones diabólicas en una crisis de epilepsia. Si las causas de una enfermedad, como el cáncer, se hallan aún mal definidas, no es ello sino una ignorancia que el progreso de la investigación acabará, sin duda, por destruir. En cambio, la curación milagrosa, científicamente probada, se nos presenta como un fenómeno extrana-

[1] Entre los numerosos estudios sobre el milagro en el Nuevo Testamento, A. Fridrichsen, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (Estrasburgo 1925); A. Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels* (Londres 1941); P. Ternant, *Milagro,* en VTB (trad. 1966) 467-473. Véase también la sugestiva conferencia de P. H. Menoud, *La Signification du miracle selon le Nouveau Testament:* «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», 28-29 (1948-49) 173-192; X. Léon-Dufour (ed.), *Les miracles de Jésus selon le NT* (París 1977; trad. española: *Los milagros de Jesús según el NT,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1979). En este amplio volumen un grupo de especialistas tratan de abordar cuantos problemas ofrece hoy el tema del milagro: diversas actitudes ante él, la herencia del AT, la demonología judía y helenística, los relatos de milagro en cada uno de los evangelios y sus posibles lecturas (semiótica, psicoanalítica, clásica, estructural), su contexto literario y su función en la Iglesia antigua y en la actual.

tural: resultado de una acción que, en el estado actual de la ciencia médica y de sus medios de observación, sobrepasa la actuación puramente natural de las leyes biológicas y del tiempo. Así el creyente moderno asimila fácilmente como prodigios los milagros que el evangelio atribuye a Jesús y los interpreta como pruebas de la divinidad de su autor.

¿Sucedía lo mismo con un hombre de los tiempos bíblicos? A sus ojos, el prodigio no era un hecho raro, inserto como una anomalía en la trama de los determinismos naturales. La acción sobre-natural de Dios no se distinguía del juego de las leyes naturales en la creación: Dios, señor de los elementos y de la historia, puede comunicar su poder cuando quiere y como quiere. Ante un prodigio, el hombre bíblico no se interroga sobre su posibilidad, sino sobre su sentido.

El historiador de hoy, que no desea mezclar prematuramente la luz de la fe con los datos de la ciencia, se juzga por ello incapaz de demostrar que, tras el relato maravilloso, se oculta un «milagro»; se limita solamente a consignar que a los ojos de los testigos hubo prodigio: el milagro es, en efecto, un *signo* o señal que Dios da a los hombres a partir de un acontecimiento sorprendente, y que se deja reconocer plenamente en el acto mismo de la fe.

Pero en presencia de casos de curación, ¿qué puede hacer el historiador? Le bastará mostrar que los relatos resisten a toda reducción del tipo racionalista. ¿Su objetivo no es acaso comprender lo que han querido decirnos los evangelistas? Mas ¿cómo comprenderles sin entrar en su mentalidad? Es, pues, menester interrogar a la comunidad cristiana naciente, y luego a Jesús de Nazaret. Tal encuesta supone necesariamente una síntesis previa que la oriente: síntesis que es incluso condición de la investigación histórica o científica. Más vale saberlo que dejarse llevar inconscientemente por prejuicios.

La comunidad naciente y los milagros de Jesús

La interpretación que la comunidad primitiva da de los milagros de Jesús parece guiada por una doble orientación: ve en ellos manifestaciones de la omnipotencia de Dios, que actúa en Jesús, pero también signos de la redención que Jesús ha operado.

Lucas expresa fielmente ambos aspectos en dos frases de los discursos de Pedro: según la primera, Jesús es «el hombre que

Dios ha acreditado ante vosotros con los milagros, prodigios y signos que por él ha operado y conocéis» (Hch 2,22). Los milagros son «potencias» *(dynameis)*, que no solamente son «prodigios» *(terata)*, sino a la vez «prodigios» y «signos» *(semeia)*. De hecho, en la literatura del Nuevo Testamento ambos términos van siempre juntos. Es significativo, por ejemplo, que Lucas haya introducido la palabra «signos» en la cita de Joel, que sólo hablaba de «prodigios» (2,19). Los milagros de Jesús son ciertamente los prodigios que se esperaban, pero en calidad de signos anunciadores del fin de los tiempos: el sentido escatológico de un hecho extraordinario sólo es inteligible para quien posee la fe. En respuesta a la espera mesiánica de sus contemporáneos, los milagros de Jesús son signos que manifiestan que Dios actúa de modo definitivo a través de Jesús. Con ellos Dios «hace seña» a todo hombre, entra en diálogo con él.

En los milagros de su Señor, la joven comunidad cristiana vio también actos que simbolizan la redención, realizada por Jesús de Nazaret: él, a quien «Dios ungió con el Espíritu Santo y el poder, que pasó haciendo el bien y curando a todos cuantos habían caído en poder del diablo, porque Dios estaba con él» (10,38). En esta evocación de la obra de Jesús, el lector de nuestros días se ve tentado a retener solamente el principio: Jesús pasó «haciendo el bien»; en sus milagros no ve espontáneamente con el evangelio de Lucas sino un efecto de su compasión. Pero precisamente el final de la frase del discurso de Pedro nos permite interpretar exactamente el comienzo: el bien que Jesús ha hecho durante su vida en la tierra es la salvación, la redención de quienes habían caído en poder del demonio.

Esta segunda perspectiva reposa, por consiguiente, en una concepción de la enfermedad que nos extraña y nos choca: toda explicación que la asimila a la acción del demonio parece desprenderse de una mentalidad precientífica que no distingue aún entre leyes biológicas y posesión diabólica. Sin embargo, esta primera reacción no debe cerrarnos los ojos a la intuición religiosa que establece el vínculo entre enfermedad e influencia del demonio, entre enfermedad y pecado [2]. Los hombres de la Biblia comparten, por otra parte, tal convicción con los orientales, mientras que los filósofos griegos conocían ya la distinción que pre-

[2] Cf. VTB, *Enfermedad-Curación*. Véase también W. C. van Unnik, *L'usage de sôzein «sauver» et de ses dérivés dans les évangiles synoptiques*, en *La Formation des Evangiles* (Brujas-París 1957) 178-194.

side la perspectiva de un occidental. Para Platón, por ejemplo, la enfermedad era una simple carencia; el sufrimiento, el resultado de nuestra ignorancia. En cambio, enfermedad y sufrimiento tienen en la Biblia realidad propia: van en contra de la intención del Creador y manifiestan el dominio del demonio que seduce al hombre y lo arrastra a rebelarse contra Dios. Esta visión religiosa que alía enfermedad y pecado es expresada ingenuamente, por ejemplo, en el proverbio evangélico: «No son los sanos quienes necesitan de médico, sino los enfermos», al que sigue a guisa de comentario la equivalencia: sanos y justos, enfermos y pecadores: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,12-13**). Así, el término *sôzein,* salvar, designa tanto la curación como la salvación; comprendemos que Jesús diga a la pecadora que se le acerca en casa de Simón el fariseo: «Tu fe te ha salvado» (Lc 7,50); pero usa también de las mismas palabras al ratificar la curación de la hemorroísa (Mt 9,22**). Para un contemporáneo de Jesús, para un cristiano de las primeras generaciones, es evidente que enfermedad y pecado van unidos.

Al sanar Jesús a un enfermo, ¿no lo salva, por el hecho mismo, del pecado? Ahora bien, tales curaciones se expresan mediante actos y se cuentan en un lenguaje que a menudo posee alcance simbólico: dar la vista, hacer andar, hacer vivir. Así el gesto de «poner en pie» es símbolo de la resurrección; he aquí lo que puede decirnos el lenguaje cristiano, que a su vez se apoya en el lenguaje de la humanidad. En griego, un mismo verbo, *anístemi,* significa «levantarse» y «resucitar». El Nuevo Testamento lo usa de ambas maneras, pero muestra su preferencia por el verbo *egeirein.* A los múltiples significados en la lengua profana: despertar, despertarse (Mt 8,25; 25,7); ponerse en pie, levantarse (17,7; 8,26); suscitar (3,9), viene a añadir el de resucitar [3]. Entre estos dos sentidos extremos, fijados por los diversos contextos, se sitúa un sentido simbólico, que una mente cristiana no tendrá dificultad en descubrir tras el sentido propio. La suegra de Simón se pone en pie (Mt 8,15**), el paralítico se yergue sobre su camilla (Mt 9,5-7**), una muchacha ya muerta es invitada a levantarse (Mt 9,25), Jesús levanta al epi-

[3] El vocablo sirve en efecto para designar la resurrección futura (Mc 12,26*), y sobre todo la resurrección de Cristo en el *kerigma* (1 Cor 15,4; Hch 3,15; 13,37; Mt 28,6**) o en los anuncios hechos por Jesús (Mt 16,21; 17,23; 26,32*).

léptico que yacía en tierra como muerto (Mc 9,27): ahí tenemos gestos que, designados con un vocablo *(egeirein)*, por otra parte especializado en indicar la resurrección, nos invitan a percibir una realidad de otro orden: la resurrección espiritual del cristiano. Palabra y gesto pueden considerarse simbólicos, puesto que participan de la realidad que expresan.

Sólo en función de semejante mentalidad religiosa puede comprenderse el doble significado de los actos de curación realizados por Jesús: al mismo tiempo que son signos de la redención, anuncian que se han consumado los tiempos y que el diálogo, ya inaugurado, entre Dios y el hombre queda para siempre instaurado.

Jesús y sus milagros

Esta interpretación de los milagros de Jesús por la comunidad apostólica, ¿acaso no entronca con el pensamiento de Jesús mismo, tal como puede reconstruirlo nuestra investigación? Notemos primeramente que Jesús, según sentencias bien testificadas, se negó siempre a hacer ostentación de «prodigios», aun en las ocasiones en que sus contemporáneos se los reclamaban como «signos»: «Esta generación es una generación perversa; reclama un signo, mas no se le dará otro signo que el del profeta Jonás» (Lc 11,29*). O también: «No se dará signo alguno a esta generación» (Mc 8,12), al menos en el sentido de prodigio espectacular que obligaría a la adhesión, algo así como los prodigios que el tentador sugería a Jesús (Mt 4,1-11). Si, pues, Lucas asocia en los Hechos de los Apóstoles los signos a los prodigios, está conforme a la mente de Jesús, que se negó a realizar milagros carentes de valor por sí mismos.

Ahora bien, al mismo tiempo que se opone con una negativa rotunda a quienes reclaman signos-prodigios, Jesús realiza milagros que son signos: para remontarnos al sentido que para él tenían sus actos milagrosos, podemos acudir a dos series de textos que en líneas generales corresponden al doble significado que les dio la comunidad primitiva: como signos escatológicos, anuncian la consumación de los tiempos; por otra parte tienen alcance simbólico.

Por medio de los milagros de Jesús, Dios hace en primer lugar saber a los hombres que su poder actúa aquí abajo. Dichos milagros son los signos anunciadores del reino. «Pues si por vir-

tud de Dios expulso a los demonios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20*). Sin esta dimensión religiosa, la única con valor en el Nuevo Testamento, los milagros de Jesús no hubieran sido otra cosa que simples «prodigios» naturales.

Para el Nuevo Testamento son, en cambio, actos simbólicos. Según el dicho de san Agustín, Jesús mismo es palabra en lo que dice y también en lo que hace: sus actos son palabras para nosotros; sus milagros no nos dicen únicamente que el reino de Dios está ahí; nos prefiguran ya sus rasgos. A los enviados de Juan Bautista que le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir?», Jesús responde: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos son purificados y los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados» (Mt 11,4 = Lc 7,22). Para justificar su ministerio y el modo en que lo comprende y realiza, Jesús invita a sus oyentes a discernir lo que sus actos significan: así, se refiere a oráculos (Is 61,1; 35,5-6; 26,19) que, por medio de esas obras de misericordia, anunciaban la llegada de los tiempos mesiánicos. Los milagros de Jesús son signos escatológicos en cuanto que simbólicamente remiten a otra realidad que ellos mismos anticipan. De hecho, los conservados por la tradición tienen todos, además de su valor global de signos anunciadores del reino, un significado simbólico que se desprende en cada caso particular. Con ello se sitúa en la línea recta de la tradición profética.

Efectivamente, los gestos simbólicos formaban parte de los procedimientos pedagógicos que los profetas pusieron al servicio de la palabra de Dios para hacerla oír mejor, representándola e imitándola mímicamente ante sus oyentes. Isaías se pasea «desnudo» para anunciar al pueblo que será deportado desnudo (Is 20,2-3). El celibato de Jeremías es un reproche viviente, con el que el profeta recuerda a Judá que es un pueblo estéril (Jr 16,1). Ezequiel queda mudo (Ez 3,26) o imita con sus gestos al deportado (12,1-20). Con el ceñidor de Pablo, que pronto será encadenado, Agabo se ata de pies y manos (Hch 21,10-14). Jesús mismo «representa» la entrada triunfal del Mesías pacífico y humilde montado en un asno, tal como Zacarías la había anunciado (Mt 12,1-11**; Zac 9,9); para darles ejemplo, lava los pies a sus discípulos (Jn 13,1-17). Los gestos de los profetas son con frecuencia simbólicos: representan o imitan un mensaje que la palabra vendrá en seguida a aclarar.

Heredero de esta tradición, Jesús muestra algunas veces la relación simbólica que él mismo ha establecido entre uno de sus

gestos milagrosos y su significado; así, por ejemplo, perdona los pecados del paralítico de Cafarnaún antes de hacerle andar, para recalcar que ese perdón se significa en la curación misma (Mt 9,2-8**). La lepra no es solamente una enfermedad horrible y contagiosa; señal de un juicio de Dios (Nm 12,9-12), indica a un hombre castigado o «herido» por el Señor (Is 53,4) y excluido de la comunidad litúrgica de los «vivos». Si Jesús manda al leproso, a quien acaba de curar, que vaya a presentarse al sacerdote de servicio, no es sólo para que su curación sea debidamente testificada (Mt 8,1-4**), sino sobre todo para que pueda reintegrarse, mediante la purificación ritual, al pueblo de Dios [4]. Ciegos y sordos eran figura, según los profetas, de los hombres rebeldes a la palabra de Dios (Jr 5,21; Ez 12,2; Is 42,18): sólo Dios abre los oídos de su discípulo amado (Is 50,5) para que pueda obedecerle (Sal 40,7-8). La curación de la hemorroísa al contacto de Jesús que, lejos de quedar él mismo impuro (cf. Lv 15,25), la libra de su impureza ritual (Mt 9,20-22**), anuncia simbólicamente la abolición en la nueva alianza de la frontera entre lo puro y lo impuro [5]. De las demás curaciones milagrosas, dejando aparte aquéllas que van ligadas a exorcismos (la mujer encorvada, el epiléptico), no quedan sino dos casos. En la hidropesía, los rabinos veían una consecuencia de la impudicia; de la fiebre hablaremos más adelante.

Así, la naturaleza misma de tales curaciones invita al lector de hoy a ver en los milagros de Jesús algo más que simples prodigios, «palabras» que anuncian el reino de Dios y transmiten un mensaje. Su lenguaje simbólico le será accesible si, renunciando a la mentalidad racionalista, cesa de interrogarse sobre el hecho bruto del milagro para fijar su atención en el modo en que éste se le transmite. Si los actos milagrosos de Jesús se nos presentan además históricamente comprobados, el lector podrá primeramente descubrir la omnipotencia de Dios que actúa a través de Jesús, y luego tratará de escuchar en los relatos evangélicos la palabra que Dios le hace oír en cada una de esas manifestaciones de su poder salvífico.

[4] Cf. VTB, *Lepra.*
[5] Cf. VTB, *Puro.*

Para descubrir y caracterizar las tradiciones que, al formarse los actuales textos, circularon en la Iglesia naciente, el exegeta dispone de un instrumento privilegiado: la crítica literaria. Antes de examinar las versiones actuales de los evangelistas, es necesario establecer la estructura de los contextos en que éstas se insertan, a fin de poder distinguir los estratos sucesivos.

La estructura de los contextos

En el caso que nos ocupa[6], existen dos tipos de contextos: el de Mateo y el de Mc/Lc. Lucas no difiere de Marcos sino en un punto. La llamada de los primeros discípulos tiene lugar en Marcos antes, y en Lucas después del agrupamiento que nos interesa: Mc 1,16-20 y Lc 5,1-11 se hallan situados respectivamente antes de Mc 1,21-39 y después de Lc 4,31-44. De momento basta que nos fijemos en el contexto inmediato; el examen del gran contexto llegará cuando estudiemos la perspectiva teológica de cada evangelista; aquí hemos de interrogar más bien los textos prescindiendo de dicha perspectiva, a fin de llegar hasta la tradición anterior a través de los arreglos actuales.

Según Marcos y Lucas, el relato de la curación de la suegra de Simón pertenece a la «jornada de Cafarnaún» (Mc 1,21-39), durante la cual el lector ve a Jesús enseñando con autoridad en la sinagoga y conminando a los espíritus impuros (1,21-28), sanando la fiebre de la suegra de Simón, así como a numerosos enfermos o endemoniados (1,29-34) y abandonando al alba la ciudad (1,35-38). El relato acaba en una conclusión a modo de resumen, que los críticos llaman «sumario» (1,39).

Unidad de tiempo y unidad de lugar permiten describir «la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús, que destruyó la muerte e hizo resplandecer la vida y la inmortalidad por medio del evangelio» (2 Tim 1,10). Esta primera manifestación tiene lugar en sábado, como indica el sumario que va al principio: «Entran

6 Fuera de los comentarios, apenas existen monografías sobre nuestro episodio. Señalemos las páginas de H. J. Held en *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, por G. Bornkamm, G. Bart, H. J. Held (Neukirchen 1960) 159-162, 241. Más recientemente, P. Lamarche, *La guérison de la belle-mère de Pierre et le genre littéraire des évangiles:* «Nouvelle Revue Théologique» 87 (1965) 515-526.

en Cafarnaún. Y desde el sábado se puso a enseñar» (1,21*). Esta primera notación cronológica queda confirmada por una segunda: «llegada la noche, tras la puesta del sol, le llevaban todos los enfermos» (1,32*); en efecto, era preciso esperar hasta esa hora para poder desplazarse sin violar la ley del sábado. Dejando de lado el sentido que puede tener ese reagrupamiento en una «jornada», preguntémonos si acaso se remonta a la tradición primitiva.

La relación de nuestro episodio con el que acabamos de comentar es poco sólida. El relato de la curación del endemoniado de la sinagoga acaba en un sumario: «Y su fama se extendió en seguida por todas partes, en toda la comarca de Galilea» (1,28**); el de la curación de la suegra de Simón comienza con una fórmula indecisa: «Y en seguida, saliendo de la sinagoga, se dirigió a casa de...» (1,29), transición que Lucas arregla un poco: «Al salir de la sinagoga, entró en casa de...» (Lc 4,38). Marcos utiliza una de sus transiciones habituales: «en seguida» [7], y efectúa un acoplamiento bastante desafortunado, como manifiesta el texto griego *éxelthon elthen.*

La confrontación con la secuencia de Mateo confirma que nuestro episodio no tuvo en su origen relación alguna con el precedente. Por una parte, dicha secuencia ignora el episodio de la sinagoga; por otra, deja descubrir curiosas analogías: Mc 1,21 habla de la entrada en Cafarnaún, como también Mt 4,13: «Y saliendo de Nazaret, vino a instalarse en Cafarnaún.» Ahora bien, Mc 1,22 resume el efecto producido por las enseñanzas de Jesús en términos casi idénticos a los de Mt 7,28-29:

Mt 7	Mc 1	Lc 4
28 *Y* sucedió, cuando hubo terminado estas palabras, que las turbas	22 *Y*	32 *Y*
se extasiaban con su doctrina,	*se extasiaban con su doctrina,*	*se extasiaban con su doctrina,*
porque les enseñaba como quien tiene *autoridad,*	porque les enseñaba como quien tiene *autoridad,*	porque su palabra tenía *autoridad.*
y no como sus escribas.	y no como los escribas.	

7 Véanse, entre otros pasajes, Mc 1,10.12.18.20.21.23.28.29.30.42.43, sólo en el primer captíulo.

Ambas tradiciones se tocan en cuanto que vinculan doctrina y obras de Jesús; el motivo de admiración de las gentes va precisado por Mc/Lc al final del relato del endemoniado curado en la sinagoga:

Mc 1	Lc 4
27 *¿Qué es esto?* ¿Una nueva enseñanza con *autoridad?* Y *manda a los espíritus impuros, y* le obedecen.	36 *¡Qué* palabra es *ésta,* que con *autoridad* y poder *manda a los espíritus impuros, y* salen!

Igualmente Mateo terminaba a su modo el Sermón de la montaña (Mt 5-7), señalando la admiración de las turbas ante la doctrina de Jesús (7,28-29); a continuación vienen los relatos de milagros que estamos examinando (8,1-17). Por fin, si observamos que Marcos ignora el Sermón de la montaña, todo sucede como si este último quedara situado entre los versículos 1,21 y 1,22. Pero dejemos de lado estas hipótesis, que no podemos comprobar, y fijémonos únicamente en que, según toda probabilidad, existía ya un contexto doctrinal antiguo que unía los gestos maravillosos de Jesús a su doctrina.

Para nuestro fin inmediato, hemos de concluir que el vínculo existente entre ambos relatos (endemoniado y suegra de Simón) no es sólido ni puede pretender expresar una secuencia histórica segura: la «jornada de Cafarnaún» es una composición teológica.

¿Quiere esto decir que las pequeñas unidades en ella agrupadas han existido ya independientemente? El relato de la curación de la suegra de Simón se vio en seguida relacionado con el que le sigue: las curaciones hechas a la caída de la tarde (1,32-34). La concordancia con Mateo, que presenta la misma secuencia, es ya un primer indicio de antigüedad: concordancia parcial dentro de vastas discrepancias. Además, el textos nos ofrece dos expresiones relativamente raras en Marcos: «los que están mal» (fuera de este pasaje, sólo en Mc 2,17; 6,55), y los «endemoniados» (además, solamente en 5,15-18). Marcos debió de recibir, ligados ya por la tradición, nuestro episodio y el sumario; probablemente introdujo todo el grupo mediante la sutura del principio: «y en seguida, saliendo de la sinagoga» (1,29), y con su acostumbrado final teológico sobre el «secreto mesiánico»: «y no dejaba hablar a los demonios, porque éstos le conocían» (1,34). El resultado

tiene su importancia, ya que nos invita a no tratar, al menos en Marcos, el episodio de la suegra independientemente del sumario de las curaciones.

Mateo, por su parte, no conoce la «jornada de Cafarnaún»; pero retiene un grupo de tres milagros (8,1-17) que empalma con el final del Sermón de la montaña (5-7) y culmina en una cita del profeta Isaías (8,17). Con su curación, el leproso (8,1-4), el hijo del centurión (8,5-13), la suegra de Pedro (8,14-15) y la muchedumbre de enfermos (8,16) proclaman que Jesús es el servidor que tomó sobre sí nuestras dolencias y cargó con nuestras enfermedades. El examen de esta cita nos permitirá decidir sobre el carácter de anterioridad con respecto a Mateo de la mencionada colección de tres milagros. Dos criterios nos han de guiar: la semejanza más o menos grande de la cita con el texto griego de la Biblia, que Mateo no deja de reproducir en sus recomposiciones; y, en segundo lugar, la coherencia del contenido de la cita con el pasaje a que esta última sirve de conclusión.

La comparación entre Is 53,4 y su cita en Mt 8,17 pone de relieve algunas modificaciones importantes:

Is 53	Mt 8
4 Mas son nuestros pecados lo que toma sobre sí *(ferei)* y por nosotros experimenta el dolor *(odynatai)*.	17 El mismo tomó sobre sí *(élaben)* nuestras dolencias, y cargó con *(ebástasen)* nuestras enfermedades.

Según la cita de Mateo, y como lo exige el contexto de las tres curaciones, no se trata ya de «pecados», sino de enfermedades corporales. Ni de un hombre que está enfermo y sufre, sino de un hombre que sana: no toma sobre sí, ni simplemente «lleva», sino que «se lleva» consigo, quita. Las diferencias con el texto griego son lo bastante importantes para hacernos creer que se deben a una elaboración anterior a Mateo. La hipótesis queda confirmada al comprobar que dichas transformaciones corresponden a la teología de la Iglesia naciente, a que hemos ya aludido a propósito del texto de Lucas en Hch 10,38. Para suprimir el escándalo de la muerte de Jesús en cruz e interpretar el misterio de la redención, a menudo se recurría a la profecía de Isaías (vg. Hch 8,32-33; 1 Pe 2,24). Mas ésta no es la orientación teológica de Mateo: de su evangelio no puede deducirse una verdadera teología del servidor de Dios que viene a expiar los pecados

de los hombres. A la luz de la cita profética, el grupo de los tres milagros mencionados tiene la siguiente significación: al suprimir o «llevar tras de sí» las enfermedades de sus contemporáneos, Jesús manifestaba que quitaría también los pecados de los hombres; al curar a los enfermos anunciaba asimismo al Salvador que redimiría a los pecadores. La curación de la suegra de Pedro es uno de esos signos que simbolizan la redención.

En resumidas cuentas, hay que atribuir a Marcos y a Mateo la organización de la secuencia en que ambos han insertado el episodio de la curación de la suegra de Pedro, partiendo de pequeñas unidades que recibieron de la tradición en estado independiente o ya agrupadas. En uno y otro sólo queda, como elemento anterior a su trabajo de redacción, el vínculo existente entre la curación de la suegra y las curaciones de la noche.

¿Qué viene a significar este suceso en cada uno de ambos grupos redaccionales? La secuencia de Mateo (colección de tres milagros, que culminan en la cita del canto del servidor) es de tipo profético: hace hincapié en el valor simbólico del acto de curación, operado por Jesús como anticipo de la redención. La secuencia de Mc/Lc, de tipo biográfico (la «jornada de Cafarnaún») va más bien ligada al primer aspecto de los milagros de Jesús, vivo en la Iglesia naciente: mediante el gesto de Jesús que, al principio de su ministerio, cura la fiebre de esta mujer, Dios manifiesta su omnipotencia y pone su sello en aquel a quien acredita como Mesías.

Los tres relatos

El análisis de los textos confirmará el sentido que da a nuestro episodio el contexto inmediato.

La narración de Marcos, una de las más características de su evangelio, parece haberle sido dictada por un testigo. Basta sustituir «ellos» [8] por «nosotros», para hallar la respuesta a numerosos problemas estilísticos; así el giro: «con Santiago y Juan»

[8] Pronombre que, por lo demás, en arameo a menudo equivale al impersonal «se» o a la tercera persona del plural, igualmente usada de modo impersonal en castellano.

puede justificarse viendo en él una adición del redactor a una frase ya formada por el testigo.

Inmediatamente, al salir de la sinagoga, nos dirigimos a nuestra casa, y Santiago y Juan nos acompañaban. Y mi suegra se hallaba en cama con fiebre; y en seguida hablamos con Jesús de la enferma. Y él, acercándose, la puso en pie, habiéndola tomado de la mano; y la fiebre la abandonó. Y ella se puso a servirnos [9].

Según opinión de numerosos críticos, Marcos refiere aquí probablemente un «recuerdo de Pedro» [10]. El historiador se ve ante el relato de un testigo: sin motivo, no le es permitido rechazarlo. En todo caso, el relato se presenta como un recuerdo de tradición oral.

No por ello deja de estar sujeto a las leyes de la composición literaria. Al parecer, pertenece al género de los «relatos de milagro» que de ordinario poseen las siguientes características [11]:

1. La enfermedad es descrita con todo detalle (gravedad, duración, incapacidad de los médicos, escepticismo sobre la posibilidad de curación);
2. La fe es exigida o reconocida por Jesús de manera explícita o implícita;
3. La intervención de Jesús se indica de modo sencillo: una palabra, a veces un gesto;
4. El efecto es, en general, instantáneo;
5. Finalmente, los asistentes reaccionan de forma diversa: con estupor, admiración, alabanza o difusión de la buena nueva.

Varios de esos elementos parecen estar ausentes en nuestro relato; la enfermedad no se describe con detalle, los asistentes callan, ningún diálogo llega a entablarse sobre la fe. ¿Puede en tal caso considerarse dicho texto dentro del grupo de los mencionados relatos de milagro? Sí, siempre que queramos encon-

[9] J. Weiss, *Das Urchristentum* (Gotinga 1917) 147.

[10] Sobre los «recuerdos de Pedro», véase EHJ, 178-181.

[11] A. George, *Les miracles de Jésus. Les donnés de l'exégèse actuelle pour l'apologétique,* en *Bulletin du Comité des Etudes. Compagnie de Saint-Sulpice,* núm. 35 (1961) 390-391; A. Lefèvre, *Miracle,* en *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* 5 (1957) 1299-1308; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1931) 236-241; L. J. McGinley, *Form-Criticism of the Synoptic Healing-Narratives* (Woodstock 1944); cf. X. Léon-Dufour, «Estructura y función del relato de milagro», en *Los milagros de Jesús en el NT,* 277-335.

trarle equivalencia. Las circunstancias de la enfermedad y la exigencia de fe van implícitas en el hecho de que «le hablan a Jesús» del caso. El gesto es sencillo, la curación instantánea, puesto que la enferma se pone inmediatamente a servir a los convidados. Sin embargo, el relato no ofrece la quinta característica: considerado en sí mismo, sólo parece ser uno de tantos sucesos de la vida del taumaturgo; pero si lo vinculamos al sumario que viene a continuación, hallaremos el coro de admiración que le falta: al venir a traer los enfermos a Jesús, la ciudad entera da a su modo una prueba de su admiración y confianza.

Ahora bien, este esquema literario va dominado por una expresión: «la puso de pie», que fija la atención del lector creyente en la resurrección bautismal, simbolizada de modo duradero por el gesto de Jesús. ¿A quién hemos de atribuir esta intención? En razón de lo que precedentemente decíamos a propósito del lenguaje simbólico de los primeros cristianos, creemos que depende de la tradición presinóptica. Marcos la subordina a su intento de presentar en Jesús al Mesías; para él la anécdota es un «relato de milagro» procedente de un testigo.

¿Ocurre lo mismo con el *relato de Lucas*? Así parece a primera vista: pocas diferencias se hallan entre ambos textos. La transición entre el episodio precedente y el siguiente está mejor fundida que en Marcos: vemos bien cómo Jesús, al salir de la sinagoga, se dirige a casa de Simón, único propietario de la morada, sin que se mencione para nada la presencia de Santiago y Juan.

La fiebre es calificada de «alta», cosa que, más que indicar un recuerdo particularmente preciso, parece sugerirse expresamente con el fin de encarecer el milagro. Asimismo, para precisar que la suegra se levanta «acto seguido», «en el propio instante», no parece necesario ser testigo del hecho. Todos estos detalles hacen hincapié en el cuarto elemento de los «relatos de milagro»: el carácter instantáneo de la curación. Si Lucas añade que los presentes intervienen hablando a Jesús en favor de la enferma, si nos muestra al mismo Jesús «junto a ella», «inclinándose sobre ella», tales matices van igualmente en la línea del género literario que ya hemos observado en Marcos.

En cambio, el hecho parece hallarse aquí conscientemente interpretado. Jesús no toma a la enferma de la mano, sino que «amenaza» a la fiebre *(epetímesen)* con una fórmula de exorcismo

frecuente en Lucas; este último acaba de utilizarla a propósito del endemoniado de la sinagoga (Lc 4,35 = Mc 1,25); de nuevo se servirá de ella justo a continuación de nuestro relato para aplicarla a los demonios que proclaman la filiación divina de Jesús (4,41); la misma fórmula aparece con motivo de calmar la tempestad (8,24), el espíritu impuro del epiléptico (9,42), los hijos del Trueno (9,55). Si es verdad que las enfermedades interesan a Lucas en su aspecto clínico, no por ello olvida que los enfermos se hallan bajo el influjo del demonio, así, por ejemplo, en el caso de aquella mujer a quien no sólo describe como atacada de un reumatismo deformador, sino también como «poseída desde hacía dieciocho años de un espíritu que la tenía enferma..., ligada por Satanás mismo» (Lc 13,11.16). Del mismo modo aquí, al contrario de lo que sucede en el relato de la hemorroísa (8,43), lo que interesa es el exorcismo. Cierto que aún podemos hablar de un «relato de milagro», pero de un milagro en la línea de los exorcismos; o, más bien, para volver a los matices ya indicados, Jesús aparece bajo los rasgos del Salvador que pasa haciendo el bien y liberando a quienes han caído en poder del demonio. Con bondad «se inclina sobre la enferma»; con sorprendente eficacia exorciza al demonio de la fiebre. Lucas nos ofrece, pues, una adaptación teológica del relato de un testigo ocular.

El relato de Mateo se destaca de los dos paralelos por su carácter sobrio; cosa que se manifiesta inmediatamente al compararlo con Marcos. Ya no nos es posible ver en él la narración de un testigo; se trata, por el contrario, del testimonio de una comunidad que vive su fe trayendo a la memoria los acontecimientos del tiempo de Jesús.

Desaparecen las comparsas: ni Andrés, ni Santiago, ni Juan. Ni siquiera se trata ya de Simón, el pescador galileo de antaño, sino de Pedro, cuyo nombre eclesial fue anunciado en el momento de su vocación (Mt 4,18) y más tarde proclamado por Jesús (16,17-18). El mismo Pedro sólo es mencionado en calidad de propietario de la casa y yerno de la agraciada con el milagro; tampoco se dice nada de «hablar a Jesús» (Mc), menos aún de rogarle que intervenga (Lc): Jesús «entra y ve», como lo hará más tarde en casa de Jairo (9,23). El es quien lleva la iniciativa, hecho excepcional [12], ya que ordinariamente en los sinópticos la fe recaba el milagro.

[12] Sólo otro caso, en Lucas, cuando Jesús resucita al hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17).

El sujeto de la acción no cambia de una frase a otra; en Marcos, los sujetos son sucesivamente Jesús, la suegra, los discípulos, Jesús. En Mateo, es Jesús solo quien actúa, y luego la suegra. Según su técnica habitual, el evangelista reduce los diálogos a dos interlocutores —Jesús y la persona o grupo social que se halla frente a él: Jesús y los demonios (8,28-34), Jesús y los escribas (9,2-8), Jesús y la persona curada (9,18-27), Jesús y la muchedumbre (12,15-21). Semejante economía de lo anecdótico da a la persona de Cristo un relieve conmovedor.

Ese hombre, Jesús, actúa con soberana independencia: viene, ve, toca; al solo contacto de su mano o de sus vestidos desaparece la fiebre de la suegra de Pedro, la lepra del leproso (8,3)[13], el flujo de sangre de la mujer (9,20), la ceguera de los privados de la vista (9,29), el espanto de los testigos de la transfiguración (17,7). Al tomarla de la mano, no es que ayude a la enferma a levantarse; sino que, con un simple contacto, le comunica nuevas fuerzas: «se levanta» por sí misma. Finalmente, ella no «les sirve» a todos (Mc/Lc), sino que «le» sirve a Jesús solo. La eliminación de los demás personajes, ordinariamente presentes en los relatos paralelos, muestra que Mateo quiere insistir en el alcance simbólico del gesto de curación; la enferma, yaciente al principio, como «paralizada» (la expresión designa igualmente la enfermedad del criado del centurión: 8,6, y la del paralítico de Cafarnaún: 9,2), enderezándose en seguida y «poniéndose en pie» *(égerthe)*, se convierte en figura del hombre que, paralizado por el pecado, es «resucitado» *(égerthe)* por Jesús y destinado a «servirle»[14].

¿Cuál es, en resumidas cuentas, el género literario de este relato? No parece tratarse de un relato de milagro; la noticia de las curaciones operadas la noche misma («llegada la noche, le trajeron gran número de poseídos») no posee ya el carácter de un acontecimiento local, como en Marcos, que evoca la ciudad entera concentrada a la puerta. En la narración de Mateo, Jesús sólo actúa, la enfermedad no es sino ocasión de su actuación; ni hay diálogo alguno que culmine en una palabra de Jesús, al contrario de lo que sucede en la mayoría de los relatos milagrosos de Mateo: Jesús habla al leproso (8,2-4), al centurión (8,5-13), a Jairo y a la hemorroísa (9,18-30), a la cananea (15,21-28), a los ciegos de Jericó (20,29-34). Se trata de un «relato catequético» sobre

13 En este caso, Jesús dice una palabra: «lo quiero, queda sano».

14 Mt 20,28; 25,44; 27,55; Lc 8,3; 17,8; 22,26.27; Jn 12,26.

los efectos de la redención operada simbólicamente por Jesús. Nos queda por precisar su medio de formación en la Iglesia.

¿Es posible remontarse a una tradición única?

El examen de los contextos y el análisis literario de las diversas versiones nos han puesto en presencia de dos tipos de tradiciones: una considera el episodio como un relato de milagro que muestra la omnipotencia de Dios actuando en el Mesías; la otra, relato más bien catequético, trata de poner en evidencia el símbolo contenido en el acto mismo de Jesús.

Para determinar cuál fue el hecho subyacente a la tradición, el medio más rápido sería reducir ambos tipos de tradición a uno solo: para ello bastaría con apreciar su calidad histórica en bruto. Pero ¿es posible esta reducción? Según la mayoría de los críticos, Marcos es quien representa la tradición primitiva; Mateo y Lucas trabajaron sencillamente sobre su texto. No es nuestra intención discutir aquí el apriorismo de semejante hipótesis; en la Introducción hemos expuesto ya nuestra propia hipótesis de trabajo; la relación de Mateo y Lucas con Marcos *no es inmediata.* Mateo y Lucas dependen, cada uno por su cuenta, de tradiciones presinópticas que sólo se hallan relacionadas con Marcos de modo mediato. Entre las que Marcos utiliza y los textos usados por Mateo y Lucas, respectivamente, se interpone un entorno peculiar que elaboró la tradición evangélica original. Cada uno de los tres evangelios ha recibido de la tradición con la que entronca textos ya modificados con respecto a las otras dos tradiciones, aun cuando sustancialmente sigan siendo idénticos. Tal es la hipótesis científica que el episodio del epiléptico (estudio VI) nos dará ocasión de verificar con pruebas. Unas cuantas observaciones precisas bastarán aquí a nuestro propósito.

La versión de Lucas no se diferencia de la de Marcos sino en pequeños detalles. Podemos considerarla aquí como una variante de la tradición del último de ambos evangelistas, sin por ello aceptar, a partir de este único ejemplo, que Lucas tenía los ojos puestos en Marcos mientras redactaba su texto. Otros casos vendrán a desmentir esta hipótesis.

En cuanto a la relación de Mateo con Marcos, no es tan clara como a menudo se dice. En la hipótesis clásica, según la cual el primero de ambos debió de trabajar sobre el texto de Marcos, deja dos problemas sin resolver. ¿Por qué Mateo prescinde aquí

del verbo «acercándose» (*prosélthôn*), que utiliza en tres ocasiones para designar un acto de Jesús (17,7; 26,39*; 28,18), acto seguido precisamente de un «tocar» en el episodio de la transfiguración? Segunda dificultad: ¿por qué Mateo pasa aquí por alto a los testigos del hecho, siendo así que los mantiene en los dos episodios precedentes: las muchedumbres y los que le siguen (Mt 8,1.10)? Estos motivos, entre otros, dan al traste con la hipótesis de un contacto literario directo entre Mateo y Marcos en este relato.

Tal conclusión se impone todavía con más fuerza si se comparan entre sí las orientaciones teológicas que el suceso recibe del contexto en que lo insertan, respectivamente, Marcos y Mateo. Gracias a la evocación de las múltiples curaciones que Jesús efectúa ante la casa, a la caída de la tarde, la narración se convierte para Marcos en un «relato de milagro», aunque de fondo cristológico: tales milagros son signos de la omnipotencia de Dios, que se manifiesta a través del hombre Jesús. El alcance simbólico de la curación, al que Marcos hace indirectamente alusión con la expresión «la puso de pie», refleja la mentalidad corriente entre sus contemporáneos. En cambio, dicho simbolismo se ve explotado por el medio ambiente de Mateo con fines catequéticos. De este modo el relato, que al principio sólo era probablemente un «relato de milagro», pasa a ser en la colección transmitida a Mateo un acto que simboliza la misión redentora de Jesús. Difícilmente se ve cómo esta segunda lectura puede haber sido elaborada «en casa» por el evangelista a partir de la primera. Todo queda aclarado si suponemos que ambas lecturas proceden de dos medios diferentes de la Iglesia naciente.

Tratar, pues, de investigar el hecho sólo con el relato de Marcos significa imponerse un límite engorroso: no veríamos así más que un aspecto del significado que el acontecimiento revestía en la Iglesia naciente. A esta totalidad de sentido ha de llegarse a partir de un análisis que retenga por igual las dos tradiciones subyacentes a los actuales relatos de Mc/Lc y de Mateo. Del mismo modo, habrá que tratar de alcanzar el acontecimiento mismo a través precisamente de ambos tipos de tradiciones.

Al reconstruir la génesis de nuestros relatos no podemos menos de lanzar hipótesis. Este aspecto conjetural es inevitable; hay que tener conciencia del mismo para conservar en todo momento una actitud crítica: sin ser definitivos, los resultados obtenidos pueden darse provisionalmente por válidos.

¿Cómo ocurrió el hecho?

Evidentemente lo hemos de deducir del relato más narrativo, es decir, el de Marcos. Al tener valor de testimonio ocular, nos ofrece ya una garantía de la realidad histórica del hecho, aun cuando nos resulte difícil precisar los detalles. A través de la versión de Marcos se perfilan ya los rasgos esenciales de la escena. En Cafarnaún, en casa de Simón, Jesús sana un día de modo radical e instantáneo a la suegra de su anfitrión, enferma y con fiebre.

La relectura teológica del hecho efectuada por cada evangelista, se satisface con esta base histórica. Nuestra mentalidad de occidentales se pregunta en cambio en seguida en qué consistió exactamente la curación operada por Jesús, a diferencia de los hombres de aquella época y su medio ambiente. Es menester que el incrédulo pueda en todo momento ser libre de rechazar su fe en Jesús y pensar, por ejemplo, que otros curanderos han podido también, con su simple contacto, hacer desaparecer la fiebre; lo único cierto es que a los ojos de los testigos hubo «milagro» de curación.

El historiador no ha de extrañarse si, al querer precisar los detalles del hecho, ve que su certeza se volatiliza. Más bien tendrá que caer en la cuenta de que su propia investigación va orientada por una preocupación que no era la de los evangelistas teólogos; a éstos últimos poco importaban las divergencias que aparecían en sus distintas versiones. Hecha esta autocrítica, no le será difícil enumerar al mismo tiempo los casos de respuestas probables y las vacilaciones ante las cuales se ve lealmente incapaz de decidir.

¿Fue puesto Jesús al corriente de la enfermedad por razón de las leyes de la hospitalidad? (Mc). ¿O sólo descubrió a la enferma al entrar en la única habitación de la casa de Simón? Como este último detalle favorece la interpretación cristológica de Mateo, el historiador se siente inclinado a optar por Marcos, tanto más cuanto que la descripción de Mateo parece poco vero-

símil. Un extraño ¿penetraría solo en casa de un hombre que sabe que su suegra se halla en cama? Antes de entrar, Jesús fue, por consiguiente, prevenido. La curación ¿fue explícitamente solicitada, como sugiere Marcos y precisa Lucas? Es cierto que, al dar a Jesús la iniciativa, Mateo sigue una perspectiva teológica; por otra parte, si el entronque con la expulsión del endemoniado fuese históricamente sólido, la petición de que curara a la enferma hallaría apoyo psicológico en los discípulos. No es, pues, imposible que la curación haya sido recabada de Jesús. Nosotros no podemos precisar más.

La mujer tendría que haber quedado debilitada de resultas de la enfermedad, una fuerte calentura; ahora bien, vemos que se pone inmediatamente a servir a Jesús; la instantaneidad de la curación subraya el carácter maravilloso de la intervención de Jesús; el historiador podrá, con todo, preguntarse si el efecto fue duradero.

¿Cómo efectuó Jesús la curación? ¿Tomando a la enferma de la mano (Mc)? ¿Con un simple contacto (Mt)? ¿O mediante un exorcismo (Lc)? También en este punto Mateo y Lucas parecen haber transmormado, de acuerdo con una perspectiva teológica más elaborada, el dato más sencillo que conserva Marcos. Jesús debió de tomar a la enferma de la mano para ayudarla a levantarse.

En cuanto a los detalles que reclama un cierto tipo de piedad y que los evangelios apócrifos no vacilarán en precisar, escapan a la sagacidad del historiador. ¿Se trataba realmente de la casa de Simón, o de la de sus suegros? ¿Vivía Pedro en ella? En caso afirmativo, ¿vivía desde su matrimonio, o desde que fue llamado a seguir a Jesús? Porque Simón parece haber sido oriundo de Betsaida (Jn 1,44). ¿Vivía Andrés con él? El hecho de que la suegra de Simón les sirviera a la mesa, ¿significa que la mujer de Simón se hallaba ausente, o incluso difunta? Pero, en tal caso, ¿qué valor tiene la indicación de Pablo, según la cual Pedro vivía en compañía de su mujer (1 Cor 9,5)? Finalmente, ¿era ésta la primera vez que Jesús ponía los pies en esa casa? ¿y en día de sábado? Al no imponérsenos la relación con el relato precedente, hemos de limitarnos a situar el acontecimiento en Cafarnaún y al comienzo de la vida pública de Jesús.

Aún parece más difícil entrar en las intenciones de Jesús: ¿por qué curó a la enferma?, ¿para dar satisfacción a los discípulos y conformarse a las leyes de la hospitalidad?, ¿por pura bondad? El texto de por sí no nos lo dice claramente: es necesa-

rio añadirle los datos generales que atañen a los evangelios y la Iglesia naciente [15].

Sentido del hecho para la fe

Sobre todo esos detalles del hecho, el historiador nada afirma de definitivo. En cambio, apoyado en la certeza de que el hecho tuvo lugar, tal como lo aborda sobre todo a través del testimonio ocular de Marcos, puede ya afrontar sin temor las divergencias de los diferentes relatos que de él se hicierao.

El sentido teológico que *la Iglesia naciente* dio al hecho no puede comprenderse independientemente del concepto que ella tenía de la enfermedad [16]. Para los hombres que fueron testigos de la curación, para quienes fijaron el relato del acto de Jesús, ¿qué era en resumidas cuentas la fiebre?

El término deriva de una palabra que significa «quemar, encender»; los rabinos veían en la fiebre «fuego de los huesos». Se trata de un castigo prometido por Yahvé al pueblo infiel: «Os haré temblar, y os sujetaré a la consunción y a la fiebre, que abrasan vuestros ojos y agotan vuestro aliento» (Lv 26,16; cf. Dt 28,22). Como a las demás enfermedades, se le atribuía también a ésta un origen demoniaco. Así lo pone de relieve la interpretación de Lucas, para quien la curación es un exorcismo (Lc 4,39); en la expresión: «la fiebre le abandonó» debiera casi entenderse: el demonio de la fiebre se va (Mt 8,15**). Se requieren la oración y un milagro para hacerla desaparecer; lo mismo ocurre con los otros dos casos que menciona el Nuevo Testamento: el hijo del cortesano, curado por Jesús en Caná (Jn 4,52), y el padre de Publio, sanado mediante la plegaria de Pablo (Hch 28,8).

A los ojos de los primeros cristianos, Jesús expulsó, pues, al demonio perverso de la fiebre. Pero no lo hizo, y es éste otro aspecto que pone de relieve la referencia a la mentalidad de los hombres de aquella época, a la manera de un mago: no hay insistencia alguna en el prodigio como tal, ninguna fórmula «abracadabrante» de las que los curanderos gustaban para impresionar a sus clientes, sino la sobriedad de una palabra que responde a la

[15] Sobre la relación entre los evangelios y la Iglesia naciente, véase EHJ, 318-349.

[16] Cf. *Pyretos,* en Theol Wört. z. N.T. 6 (1959) 956-959 (K. Weiss), y *Nosos,* ibid. 4 (1942) 1085-1091 (A. Oepke).

fe, o el gesto hierático que pone en pie. La comunidad apostólica no adora a un curandero, sino a Cristo, al Salvador.

Según la línea general del «relato de milagro», se trata del Mesías: con su gesto triunfante que pone fin al poder de la fiebre, Jesús anuncia que el reino de Dios ha llegado. Y las muchedumbres que a él acuden proclaman con su fervor su alegría ante la buena nueva que de tal suerte les es manifestada. Esta manera de presentar el hecho corresponde probablemente a un medio de predicación en la Iglesia naciente, dichosa de publicar el evangelio a través de ese humilde hecho de la vida de su Cristo y Señor.

Según la orientación del «relato catequético», la inteligencia del acto de Jesús se profundiza. El Mesías es el Salvador que, mediante los gestos maravillosos de su vida terrestre, prefigura las realidades aún más maravillosas de la vida divina comunicada a los creyentes. La tipología pascual parece presidir a esta presentación simbólica del hecho: el creyente es un ser que, salido del mundo de pecado en que se hallaba postrado, permanece en pie y sirve a su Señor, y a él solo. El medio ambiente en que se formó esta tradición parece ser el mismo en que se instruían los neófitos.

Al atribuir a la Iglesia naciente una comprensión teológica del hecho, no hicimos otra cosa que conformarnos a los datos del análisis literario: existían ya versiones presinópticas. La dificultad consiste precisamente en discernir la parte que tuvieron tales tradiciones y la de los evangelistas. Las conclusiones que a continuación presentamos no aspiran al rigor de un hecho científico: son simplemente hipótesis sólidamente establecidas, pero que pueden mejorarse a medida que progresa la exégesis. No por ello dejarán de ayudarnos a comprender mejor el trabajo de cada uno de los evangelistas. Por otra parte, sólo pueden proponerse como compendios. Un desarrollo completo sobre la teología de cada evangelista exigiría no pocas obras, para las que no basta la competencia de un único autor.

Marcos, que organiza la «jornada de Cafarnaún» en función del conjunto de su evangelio, prolonga la línea del «relato de milagro». Jesús podía muy bien aparecer como una curandero de talento, cosa que tiende a confirmar la gran concentración de muchedumbre que se agolpa a la puerta de la casa (1,33). Han descubierto a un hombre dotado de poder extraordinario. Que este reconocimiento acompañado de admiración contiene en ger-

men una fe que se desarrollará ulteriormente, lo indica ya Marcos al final del exorcismo precedente: ¿Qué es pues lo que sucede? ¿Quién es ese Jesús de Nazaret? El interrogante formulado con ocasión del exorcismo del endemoniado se ve en cierta manera planteado de nuevo por este nuevo milagro, que arrastra a la ciudad entera en pos del taumaturgo. Y son los demonios quienes osan proclamar la respuesta ante la muchedumbre entusiasta que acaba de asistir a los exorcismos precedentes. Pero también ahora Jesús les impone silencio. Sólo el evangelista y los lectores conocen la clave de este hecho; hay que mantener en la penumbra la revelación de la mesianidad de Jesús: solamente en el momento de la cruz, el centurión proclamará la divinidad de ese hombre.

El cristiano vuelve su mirada hacia ese pasado privilegiado en que un hombre se presentó haciendo el bien, liberando a cuantos a él se acercaban de la esclavitud del mal, del pecado, del demonio. El gesto de Jesús que sana a esa mujer le obliga a plantearse el problema que aún hoy sigue siendo acuciante: ¿Quién es ese hombre? Mas sólo podrá planteárselo con toda su fuerza si en sí mismo ha oído ya la respuesta.

Lucas se muestra más explícito. Los demonios echados fuera saben que ese hombre es Cristo; en su derrota confiesan así el triunfo de este último sobre los poderes maléficos. Inclinándose con bondad hacia esta mujer, Jesús vence inmediatamente al demonio de la fiebre que la atormenta.

Mateo, testigo de la tradición catequética, no se contenta con integrar en su propio relato la colección de esos milagros que son actos simbólicos de la resurrección; por medio de ejemplos muestra cómo Jesús confirma sus enseñanzas del monte y prepara lejanamente la respuesta que más tarde dará a los enviados de Juan Bautista. Todos esos milagros invitan a tornarse hacia ese hombre de gestos salvadores: «Dichoso aquel que no se escandalizare de mí (Mt 11,2-6). El movimiento de actualización ya iniciado por la comunidad naciente toca aquí a su meta. El cristiano es un servidor de Jesucristo: gracias a la redención, pasa del estado de impotencia de un enfermo a la posición del servidor en pie, frente al Dios vivo [17].

[17] Sobre la diversa forma de entender los tres sinópticos el hecho milagroso pueden verse los caps. IX, X y XI del ya citado libro sobre *Los milagros de Jesús,* pp. 207-258. Tres especialistas —P. Lamarche, S. Légasse y A. George— estudian en ellos con detención el modo como los trata literaria y teológicamente cada uno de los tres evangelistas.

V

LA TEMPESTAD CALMADA

MATEO 8	MARCOS 4	LUCAS 8
18 Entonces Jesús, viendo una gran muchedumbre a su alrededor,	35 Y les dice aquel día llegada la tarde:	22 Y sucedió que en uno de aquellos días, montó en una *barca,* y también sus discípulos.
dio orden de pasar *a la otra orilla...*	Pasemos *a la otra orilla.*	Y les dijo: Pasemos *a la otra orilla* del lago. *Y* navegaron hacia adentro.
23 *Y* una vez montado en la *barca,* sus discípulos le siguieron.	36 *Y,* habiendo dejado a la muchedumbre, le llevaron como estaba en la *barca.* Y había con él otras barcas.	
24 *Y* he aquí que	37 *Y*	23 Ahora bien, mientras navegaban, se durmió.
(él mientras tanto dormía) se produjo una gran conmoción	(él estaba durmiendo) se produce un gran torbellino de viento,	*Y* un torbellino de viento
en el mar,	y las olas caían sobre la barca,	cayó sobre el lago.
de modo que la barca quedaba oculta por las olas.	de modo que ya la barca se llenaba.	Y empezaron a inundarse y a estar en peligro.
El mientras tanto dormía.	38 Y él estaba en popa durmiendo sobre un cojín.	(se durmió)
25 Y, habiéndose acercado, *le desp*ertaron, *dic*iendo:	Y *le desp*iertan y le *dic*en:	24 Y, habiéndose acercado, *le desp*ertaron, *dic*iendo:
Señor ¡sálvanos! ¡que *pere*cemos!	Maestro, ¡no te importa que *perez*camos!	¡Maestro! ¡Maestro! ¡Que *perecemos*!
26 Y él *les* dice: ¿Por qué tenéis miedo,	40 (¿Por qué tenéis miedo?	25 (¿Dónde está vuestra

[hombres] de poca		
fe?	¿Aún no tenéis *fe?*)	*fe?*)
Entonces, poniéndose	39 Y habiéndose	Y él, habiéndose
en pie,	despertado,	despertado,
conminó a los vientos	*conminó al viento*	*conminó al viento*
y al mar.	y dijo al mar:	y al tumulto del agua.
	¡Calla! ¡Enmudece!	
	Y el viento cesó.	Y se apaciguaron.
Y sobrevino una	*Y sobrevino* una	*Y sobrevino* [la]
gran *calma.*	gran *calma.*	*calma.*
	40 Y *les* dijo:	25 Entonces *les* dijo:
(¿Por qué tenéis	¿Por qué tenéis	
miedo?)	miedo?	¿Dónde está vuestra
	¿Aún no tenéis *fe?*	*fe?*
27 Y los hombres	41 Y fueron llenos	Llenos
	de gran temor.	de temor,
se maravillaron	Y	se maravillaron,
*dic*iendo:	se *dec*ían entre ellos:	*dic*iendo entre ellos:
¿Quién *es éste,*	¿Quién *es,* pues, *éste,*	¿Quién *es,* pues, *éste,*
que hasta los *vientos*	*que hasta* el *viento*	*que hasta* a los *vientos*
y el mar	*y* el mar	y al agua manda,
le obedecen?	*le obedece*(n)?	y *le obedecen?*

Con este episodio, pasamos a un relato conocido: proclamado anualmente por la Iglesia en el tiempo que sigue a la Epifanía, nunca suele faltar en las Vidas de Jesús. Tras haberse embarcado con sus discípulos en el lago de Tiberiades, Jesús, muerto de cansancio, duerme sobre un cojín en popa. Bruscamente se levanta una borrasca. Despertado por sus discípulos espantados, Jesús calma con una palabra la tempestad y reprende a sus discípulos por su temor [1].

Desde fines del siglo II, este episodio se juzgó en extremo significativo. Los cristianos no se contentaban con admirar la omnipotencia de Jesús, que incluso tiene dominio sobre los elementos desencadenados, viendo una analogía entre su situación presente y la coyuntura vivida en aquel entonces. La Iglesia es una nave zarandeada por la tempestad sobre las aguas del mundo; ha de tener confianza, ya que no puede naufragar: ¿Acaso no trae consigo a Jesús, para darlo a los hombres? Las potencias infernales no prevalecerán contra ella. Esta halagüeña interpretación, ¿se desprende realmente de los textos?

[1] No conocemos ningún estudio detallado. Véanse, sin embargo, en la obra colectiva *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Neukirchen 1960) las contribuciones de G. Bornkamm, pp. 48-53 y de H. J. Held, pp. 189-192, 253.

Aún en nuestros días adoptan los creyentes espontáneamente este modo de ver; pero su mentalidad no es exactamente la misma que la de sus padres en la fe. Estos últimos no ponían en duda la realidad del hecho, sino que escudriñaban más y más su sentido, a fin de fortificarse en su existencia de cristianos. En cuanto a nosotros, temerosos de dejar a nuestra fe basarse en leyendas, no vacilamos en acoger el símbolo, con tal de haber podido demostrar que se trata del sentido de un hecho histórico bien atestiguado. Los textos serán abordados con mayor serenidad, si no esquivamos la cuestión.

En presencia de un «milagro» que es como un desgarrón en la trama del universo, el hombre moderno se muestra reticente. Dispuesto a admitir la puesta en juego de factores psicosomáticos capaces de activar el proceso de una curación, se rebela contra todo cuanto parece transgredir el determinismo de las leyes físico-químicas, a que de buen grado reduce la «naturaleza»: ésta guarda a sus ojos una consistencia definida y obedece a principios inmutables. ¿Cómo aceptar que un hombre haya podido, sin recurrir a medios técnicos apropiados, caminar sobre el líquido elemento, multiplicar los panes, calmar con una sola palabra una tempestad? O, en caso contrario, si, con la misma lealtad de algunos racionalistas de principios de siglo, no opone una franca negativa al hecho referido por los testigos, es para dar del mismo una explicación «natural»: en el caso que nos ocupa, el viento habría cesado «por casualidad» en el momento mismo en que Jesús se lo ordenaba. «Desde luego no se trata de un milagro, sino de un concurso sorprendente, o quizá incluso trivial, de circunstancias» [2].

De hecho, a esta explicación racionalista, ciertos críticos actuales prefieren una interpretación que de nuevo sitúa el relato evangélico en el universo del mito. Atentos a las influencias extranjeras, sobre todo helenísticas, que han podido actuar sobre los evangelistas, dichos críticos hacen del milagro una reducción de tipo mítico. En la historia de las religiones no faltan leyendas que tratan de hechos semejantes: los primeros cristianos, ¿no

[2] J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (Gotinga 1903) 185; J. Klausner, *Jesus von Nazareth...*, califica el episodio de «hecho milagroso en apariencia».

habrán traspuesto esas historias maravillosas incluyéndolas en el registro de su propia fe?

Ante este tipo de reducción, aparentemente científico, el historiador hace sus reservas: ¿no son acaso superficiales esos paralelismos, y prematuras tales reducciones? Por su parte tratará primero de defender la realidad del hecho recurriendo a testigos cualificados. A falta del testimonio de estos últimos, procederá a una demostración indirecta: confrontando sus respectivos géneros literarios, puede examinar si existe o no una relación de dependencia entre el relato del evangelio y sus paralelos mitológicos.

Los textos aducidos en el debate no son numerosos. He aquí los más significativos. En el folklore griego, el aplacamiento de la tempestad es un derecho de la divinidad; este imperio sobre el cosmos es comunicado a veces a ciertos seres privilegiados, ya de modo transitorio, ya en respuesta a la plegaria o a algún acto mágico. La leyenda quiere exaltar al emperador en su intervención sobre el mar enfurecido: le glorifica entonces como a un ser divino. Según el autor del Libro II de los Macabeos, Antioco Epifanes «creía, en su sobrehumana arrogancia, que mandaba sobre las olas del mar» (2 Mac 9,8).

Entre los judíos se encuentran tradiciones semejantes, aunque de contenido religioso diferente. En lucha con la tempestad que le amenaza, Rabbi Gamaliel (entre los años 90 y 130 a.C.) exclama: «Me parece que esto me sucede sólo a causa de Rabbi Eliezer b. Hircán [a quien él había exilado].» Irguióse y dijo: «Señor del mundo, es manifiesto y bien conocido de ti que, si yo he hecho eso, no ha sido por mi honor ni el de mi casa, sino por tu honor, a fin de que no aumenten las divisiones en Israel.» Entonces la tempestad se calmó [3].

Rabbi Tancuma (hacia el 380) contaba: Un niño viajaba en una nave pagana. Como ésta se viera amenazada por una tempestad, los paganos invocaron a sus dioses; mas luego, tras haber resultado vana esta tentativa, exigieron que el pequeño judío invocara a su Dios. Entonces, a la plegaria del niño, la tempestad cesó y los paganos quedaron llenos de admiración [4].

Pablo dio muestras de un poder semejante sobre los elemen-

[3] Talmud de Babilonia, *Baba Mezi'a,* 59b, ed. Epstein, trad. H. Freedman (Londres 1935) 354.

[4] Talmud de Jerusalén, *Berakôt,* 9, 13b, 22, en Billerbeck, I, 452.

tos. Sorprendido por la tempestad con doscientas setenta y cinco personas a bordo, durante el viaje que le conducía a Roma, prisionero, conserva su fe en aquél cuyo designio es que vaya a la capital del Imperio: la nave naufraga junto a la isla de Malta, sin que haya que lamentar víctimas personales (Hch 27,8-44).

Por fin, en el libro de Jonás, la tempestad se levanta mientras el profeta duerme tranquilamente; sólo se calma cuando éste es a su vez lanzado al mar. Volveremos a tocar este relato más adelante.

Confrontemos ahora brevemente estos datos con nuestro episodio. ¿Puede hablarse de dependencia literaria o, al menos, de un folklore común? Contra esta explicación, el método comparativo puede hacer valer dos objeciones; o bien una profunda diferencia en la intención propia de tales relatos, o bien la resistencia del texto evangélico, que no sufre ser reducido íntegramente a la leyenda de que se le supone dependiente: le falta uno de los elementos esenciales.

En los relatos helenísticos, lo que el hecho maravilloso hace resaltar es la divinización del emperador; aquí, el milagro viene a parar en un interrogante sobre la identidad de Jesús; interpela la fe de los discípulos. En la historia de Gamaliel y en la de Jonás, la tempestad desempeña una función moral: es el signo palmario de la supuesta injusticia del primero, de la desobediencia del segundo; se sosiega en cuanto cesa este papel revelador. En los relatos del niño judío y de Pablo, la oración y sangre fría evitan el naufragio. Dejando aparte el caso de Pablo, no se ve semejanza alguna de situación: en los relatos evangélicos, la fuerza que domina los elementos no es el poder divino que actúa en respuesta a una plegaria de Jesús, sino el propio poder de Jesús, suscitado por el temor de los discípulos. La tendencia apologética, que trata de inducir a los paganos a que reconozcan la superioridad del Dios judío, se halla con toda probabilidad presente en Mateo; pero no hace sino desarrollar a lo sumo un tema secundario posterior que no afecta a la sustancia del relato.

Por lo menos parece probable que nuestro texto evangélico no ha podido ser calcado de esos patrones más o menos legendarios. Una vez terminado el análisis literario de los tres relatos, explotaremos el valor positivo de los parangones bíblicos, proponiendo un bosquejo de la historia de la tradición.

Esta primera lectura tiene por objeto remontarse, a través de los relatos actuales, hasta la tradición original. Por ello no comienza por situarse en las perspectivas propias de tales relatos con el fin de descubrir la plenitud de sentido que dieron al hecho; más bien les interroga a pesar de esas perspectivas, para mejor dar con las capas más antiguas de la tradición. Así, pues, como en el estudio precedente, empezamos aquí por el segundo evangelio: en efecto, Marcos nos aparece habitualmente más ingenuo, si así podemos expresarnos, que los otros dos en la manera de utilizar sus fuentes; no es que sea menos «teólogo», sino que deja traslucir mejor los materiales de que dispone.

El relato según Marcos

Marcos refiere el episodio a continuación de la jornada de las parábolas (Mc 4,1-34). El mismo día, a la tarde, Jesús se embarca con sus discípulos para pasar a la otra orilla del lago de Tiberíades; repentinamente se levanta una tempestad, que él calma con una palabra; llegado a la región de los gerasenos, exorciza a un poseso (5,1-20) y en seguida se vuelve en barca a Cafarnaún; allí sana a una mujer que padecía flujo de sangre y resucita a la hija de Jairo, jefe de la sinagoga (5,21-43). Todo este contexto global no deja de influir en la interpretación que Marcos da a nuestro episodio. Pero ¿a quién atribuir esta influencia? ¿Al propio Marcos? ¿O a la tradición en que éste se apoya?

El contexto anterior. A primera vista, existe un estrecho vínculo cronológico entre nuestro episodio y el capítulo de las parábolas. Jesús enseña «a orillas del mar, y una muchedumbre muy numerosa se agrupa en torno a él, de modo que se ve obligado a montar en una barca, y se sienta en ella, en el mar; y toda la muchedumbre se hallaba en tierra, a lo largo de la orilla del mar» (4,1). Al final de esa jornada de predicación, «el mismo día, llegada la tarde, les dice: Pasemos a la otra orilla. Y habiendo dejado a la muchedumbre, le llevaron, como estaba, en la barca. Y había con él otras barcas» (4,35-36). Estas precisiones cronológicas aumentan la verosimilitud y naturalidad del relato. El hecho sucede «llegada la tarde»; si Jesús se duerme a pesar de los elementos que se desatan, es porque se halla abrumado de fatiga tras un día agotador de predicación ante un público inmenso;

si otras barcas vienen con él, es que la suya, en que le llevan «así, como está», es demasiado pequeña para transportar a todos los discípulos.

Este lazo cronológico, por natural que sea, ¿es o no anterior al evangelista? Numerosos indicios invitan a atribuirlo a Marcos. Como el análisis del «día de las parábolas» volverá sobre el tapete al estudiar la parábola del sembrador (véase estudio VIII), bastarán aquí algunas observaciones. Marcos debió de vincular nuestro episodio a la sección precedente mediante una sutura cronológica («aquel mismo día, llegada la tarde») al mismo tiempo que encuadraba las parábolas entre un sumario (4,1-2) y una primera conclusión (4,34): en tal caso, los versículos 1-2.34.35 deben corresponder a una misma contextura biográfica. ¿No es Marcos el único en situar el episodio de la calma de la tempestad al anochecer de aquel día? Lucas lo enlaza también, aunque menos estrechamente, al grupo de las parábolas, que en él no guarda ya la misma unidad de tiempo ni el mismo encuadre espacial: Jesús enseña a las muchedumbres «un día» y «de camino»; el incidente de los parientes que buscan a Jesús supone al predicador de vuelta en casa (Lc 8,20). En cuanto a Mateo, ignora dicha secuencia: el episodio de la tempestad viene a continuación del grupo de tres milagros a que pertenece la curación de la suegra de Pedro. Podemos, pues, concluir con toda confianza: el lazo existente entre el «día de las parábolas» y el milagro de la «tempestad calmada» es probablemente de Marcos: en el plano de la tradición anterior, la enseñanza por parábolas no proyecta sobre nuestro episodio ninguna luz esencial.

El contexto posterior parece todavía menos sólido. El encuentro con el endemoniado de Gerasa, ¿tuvo lugar en plena noche? A menos que, para franquear la decena de kilómetros que separa ambas orillas, los navegantes hubieran remado toda la noche, dedicándose tal vez a la pesca, para llegar por fin hacia el amanecer al otro lado. Tal desarrollo de los hechos no es imposible. Mas, desde el punto de vista literario, la secuencia de los dos relatos ofrece algunas dificultades. El exorcismo del endemoniado de Gerasa representa un género aberrante en la tradición evangélica; el contexto inmediato no es menos sorprendente: ¿por qué desaparecen los discípulos, siendo así que en los relatos que preceden y que siguen ocupan un puesto de preferencia?

Al provocar una duda sobre el valor cronológico de la secuencia de los episodios, esta doble dificultad favorece la hipótesis de un agrupamiento teológico. En efecto, este último se halla en

Mateo, que, sin embargo, es independiente de Mc/Lc. La unión de ambos relatos debió de efectuarse en el estadio de la tradición presinóptica, orientando así la inteligencia teológica del pasaje.

El texto es un buen ejemplo de las cualidades literarias del Marcos «narrador». El arte de este último no sólo es vivo y visual; con la misma habilidad maneja los recursos del contraste y del ritmo, para aumentar la intensidad dramática de ese incidente frecuente y siempre actual entre la población ribereña.

Ese pequeño drama consta de tres escenas, cada una de ellas construida a partir de un contraste, hasta llegar al feliz desenlace que acaba con la tensión creciente. La primera opone al patetismo de la barca sumergida por las olas y llena de vías de agua el primer plano del sueño tranquilo de Jesús en la popa de la embarcación (37-38a).

La segunda pone de relieve, mediante el espanto de esos pescadores de oficio que sacuden a Jesús para que caiga en la cuenta de lo trágico de la situación, la majestad soberana del Maestro encarado con el viento y las olas y mandándoles con autoridad y, en seguida, la calma súbita del lago enfurecido (38b-39).

El interés viene, por fin, a concentrarse en los personajes mismos y sus reacciones: los discípulos expresan su espanto ante semejante manifestación de poder cósmico (41).

Es inútil que insistamos en el carácter natural y las cualidades visuales de la narración. A nadie escapa lo temibles que son las bruscas tempestades de ese lago, especie de embudo encajado por tres de sus lados entre escarpados muros montañosos. Los pescadores de hoy, a pesar de los progresos introducidos en sus equipos de pesca, vacilan todavía en hacerse a la mar cuando el viento sopla amenazador. Sabemos también que en la popa de las barcas pesqueras el timonel dispone ordinariamente de un cojín. Si los discípulos despiertan a Jesús que duerme, no es por un exagerado respeto, sino todo lo contrario. La intención de recabar de él un milagro tiene menos que ver en este acto que una necesidad instintiva, en la confusión del momento, de hacerle tomar parte en su propia ansiedad. El pequeño drama culmina por fin en el despliegue majestuoso, real, de la palabra que impone silencio al viento y a las olas.

En cuanto al interrogante que brota del espanto sagrado de los testigos, tampoco se halla fuera de tono en este contexto: dicho interrogante manifiesta el progreso que los discípulos hacen en su conocimiento de Jesús, al descubrir en él el surgir sorpren-

dente de un poder propiamente cósmico. Incluso si todavía no trasponen los límites de una interrogación incipiente: ¿Quién es, pues...?

De hecho, para mejor hacer resaltar la intensidad dramática y la naturalidad de la narración, nuestro análisis omite voluntariamente el reproche que Jesús dirige en el versículo 40 a sus discípulos llenos de confusión. Al justificar esta omisión, descubriremos la *orientación teológica* del relato.

Basta para ello confrontar nuestro episodio con un relato construido sobre un esquema idéntico, aunque de contenido diferente. El siguiente cuadro pone de relieve la forma literaria «relato de milagro», común al milagro de calmar la tempestad y al exorcismo del endemoniado de Cafarnaún.

Mc 1	Mc 4
PRESENTACION DEL ENFERMO	DESCRIPCION DE LA TEMPESTAD
23 Precisamente había en su sinagoga un hombre poseído de un espíritu impuro, que se puso a vociferar.	37 Y se produce un gran torbellino de viento. Y las olas caían sobre la barca, de modo que ya la barca se llenaba.
EL POSESO INTERPELA A JESUS	LOS DISCIPULOS DESPIERTAN A JESUS
24 ¿Qué quieres de nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Ya sé que eres el Santo de Dios	38b Y le despiertan, y le dicen: Maestro, ¡no te importa que perezcamos
JESUS CONMINA AL DEMONIO	JESUS CONMINA A LA TEMPESTAD
25 *Y* Jesús le *amenazó* *di*ciendo: *cállate* y sal de él	39a *Y*, habiéndose despertado, *amenazó*... y *di*jo: ¡Silencio! *¡Cállate!*
EFECTO: CURACION DEL POSESO	APACIGUAMIENTO DE LA TEMPESTAD
Y el espíritu impuro, sacudiéndole violentamente, salió del hombre dando un gran grito.	39b Y el viento cesó. Y sobrevino una gran calma.

EL ESPANTO SE APODERA DE TODOS LOS TESTIGOS	LOS DISCIPULOS
27 Y todos quedaron fuera de sí, de modo que se pre- guntaban unos a otros, *dic*iendo: *¿Qué es esto?* *¡Hasta* a los espíritus im- puros manda, y *le obedecen!*	41 Y fueron llenos de gran temor. Y se *dec*ían entre ellos: *¿Quién es éste,* que *hasta* el viento y el mar *le obedecen?*

No queda sitio, en esta sinopsis, para el versículo 40. ¿No habrá sido añadido a una trama preexistente, con vistas a una moraleja de mayor alcance que la que habitualmente preside a la forma «relato de milagro» (admiración de los testigos ante el poder de Dios, que acaba de manifestarse)? No sólo el evangelista Marcos no es un puro narrador, sino que deliberadamente sitúa su narración en una perspectiva catequética.

Los testigos de este exorcismo cósmico no son ya las muchedumbres congregadas en torno al nuevo profeta-taumaturgo; las barcas amenazadas de naufragio transportan únicamente a discípulos. Ahora bien, de cara al peligro, ante el sueño del Maestro, los discípulos reaccionan con el miedo. El apóstrofe de Jesús en el versículo 40 pone de relieve esa falta de confianza.

Podemos, por tanto, examinar el relato de Marcos de dos maneras: como un «relato de milagro» y como una enseñanza catequética o, más exactamente, como un relato de milagro con fondo catequético. ¿Habrá que concluir en seguida que dicho relato existió ya primeramente, es decir, en una primera etapa de la tradición, sin el versículo 40? Tal conjetura no es necesaria. Mas para deducir la orientación teológica del episodio, podemos considerar sucesivamente el relato según cada una de dichas intenciones.

El relato de milagro: 4,37-39.41. Como en el caso de la curación del endemoniado de Cafarnaún, el episodio desemboca en una pregunta que se formulan los testigos a propósito de la identidad del hombre que tiene tal poder sobre los demonios o sobre los elementos enfurecidos:

¿Qué es esto? ¿Quién es éste?

En el relato de la tempestad calmada, el arte del narrador consiste precisamente en dar mayor relieve a la grandeza del gesto de Jesús mediante el juego de contrastes que oponen:

la agitación del viento y las olas	— la calma de Jesús que duerme
el alocamiento de los discípulos	— el dominio sereno de Jesús
el gran salto del viento	— la gran calma
Jesús que duerme	— la palabra imperiosa dirigida al viento y a las olas.

Numerosos relatos de milagros, como el de la curación del paralítico, culminan en la alabanza a Dios: «Estaban fuera de sí y glorificaban a Dios, diciendo: No hemos visto nada semejante» (Mc 2,12). Aquí, la majestad divina no se manifiesta solamente en el gesto del hombre que ha recibido de Dios un poder maravilloso, sino que se deja percibir de manera nueva y excepcional a través del gesto mismo de Jesús, que es un gesto divino: según la convicción bíblica que expondremos más adelante, sólo Dios puede mandar al mar, a esa potencia infernal que Jesús «exorciza».

Si Jesús actúa como Dios, ¿por qué los discípulos no proclaman su divinidad? Semejante pregunta no tiene en cuenta la mentalidad de la época: la adoración a un hombre es inconcebible para los israelitas. No obstante, es curioso que este relato no culmine de modo más neto en la alabanza a Dios, sino que deja más bien que la mirada quede fija en Jesús. Puestos entre dos afirmaciones, que no pueden formular sin ser infieles o a su fe monoteísta o a la evidencia que se les impone, los testigos dejan que del fondo de su corazón brote la pregunta: «¿Quién es, pues, este hombre?»

El relato catequético: 4,37-41. El apóstrofe del versículo 40 que Jesús dirige a los discípulos manifiesta en él un propósito de iniciación: a partir de la admiración sagrada que provoca el despliegue de su dominio sobre los elementos, pretende educar a los discípulos que, a pesar de las maravillas contempladas, aún no llegan a creer. Al hacer resaltar la incomprensión de los discípulos de cara a Jesús de Nazaret, Marcos confiere un alcance suplementario al milagro que no sólo suscita una pregunta sobre la identidad del taumaturgo, sino que da a Jesús ocasión de dirigir un reproche a los discípulos.

Jesús les echa en cara su falta de confianza: «¿Por qué estáis temerosos *(deiloi)*? ¿Aún no tenéis fe?» El término *deiloi* es muy fuerte y expresa una violenta ansiedad. Vuelve a aparecer en 2 Tim 1,7: a la actitud del hombre que, puesto ante el peligro, reacciona como si Dios no existiera, Pablo opone el Espíritu de fuerza, de amor y de dominio en sí. Según Jn 14,27, en la última cena Jesús conjura a los suyos, angustiados por la próxima

partida de su Maestro, a que no dejen que su corazón «se turbe», y les da su paz. Liberado de esta angustia, el hombre entra, pasando por encima de la «preocupación», en la profunda calma que pide Jesús (Mt 6,20-33). Pablo da pruebas de semejante dominio de sí en medio de la tormenta que sacude el navío que le conduce a Roma (Hch 27,23-25).

En la borrasca, en cambio, los discípulos carecieron de esa confianza en Dios, de que el sueño del Maestro era símbolo visible. Jesús conserva esa seguridad confiada que da al hombre piadoso del Antiguo Testamento la fe en un Dios que vela sobre sus hijos en lucha contra los peores peligros. Al echar en cara a los discípulos su angustia, el apóstrofe viene a sacar la moraleja del milagro.

Jesús les acusa sobre todo de falta de confianza en su propia persona: «¿No creéis en Dios? ¡Creed también en mí!» (Jn 14,1). Para exigir así a sus compañeros una confianza absoluta en cualquier situación, aun si se halla dormido, ¿acaso no les ha dado pruebas suficientes de su autoridad enteramente nueva? El es aquí para ellos algo más que el testigo bíblico, que no desmaya en su entrega total; se revela capaz de domeñar, lo mismo que Dios, al viento y al monstruo marino.

Al poner en primer plano, frente a la confusión de esos hombres creyentes a pesar de todo y curtidos por su oficio, el gesto soberano de Jesús, la narración confiere al relato de milagro un sentido que lo enriquece con una dimensión simbólica. El sueño del Maestro no es ya solamente la consecuencia normal del cansancio debido a un día agotador; significa de modo ejemplar la confianza que el hombre ha de tener en Dios; revela una cualidad única de esta confianza, tal como sólo la vive el Hijo de Dios respecto de su Padre; con su reprensión vehemente como con su sueño, Jesús invita a los discípulos atemorizados a que descubran tras su silencio o aparente ausencia la presencia de aquél que todo lo puede.

El alcance de la versión de Marcos, tal como esta última nos ha sido legada, se vería en consecuencia netamente disminuido, si la leyésemos como un simple «relato de milagro», aun cuando se observe que, por su fondo cristológico, abre una vía de acceso al misterio de Jesús. A menos de eliminarlo de modo arbitrario, el reproche dirigido por Jesús en el versículo 40 transforma la estructura literaria «relato de milagro» en una «lección catequética». Sin duda, desde el principio el episodio fue relatado a la vez como manifestación cristológica, que plantea a los testigos

el problema de la identidad de Jesús, y como **pedagogía** activa y viva de su fe.

El relato según Lucas

Con respecto al relato de Marcos, las variantes de Lucas parecen a primera vista bastante insignificantes.

El contexto es idéntico al de Marcos: la misma relación entre el relato de la tempestad calmada y la curación del endemoniado de Gerasa. En cambio, si nuestro episodio va colocado a continuación de las parábolas, Lucas corona estas últimas con el asunto del parentesco de Jesús y la lección que el incidente suscita por parte del Maestro (Lc 8,19-21). De ahí resulta un debilitamiento en la unidad cronológica del «día de las parábolas»; también queda difuminado el marco especial: las parábolas no se pronuncian al borde del lago (8,4) y la intervención de la familia del Señor parece indicar que éste se halla en su casa. Consiguientemente el episodio de la tempestad no tiene lugar «a la tarde» del día de predicación, sino «cierto día». Semejante reserva respecto a toda cronología precisa, modifica el sentido de ciertos detalles del drama; así, el sueño de Jesús no se explica sencillamente como consecuencia natural de la fatiga del día precedente, sino que adquiere valor por sí mismo.

La tendencia de Lucas a amortiguar el impacto de las palabras demasiado violentas le lleva a corregir en su *texto* las observaciones un tanto duras que retiene Marcos. Sin duda los discípulos despiertan a su Maestro dormido, pero ¡con qué respeto! «Se acercan» a Jesús; sus instancias, aunque repetidas en dos ocasiones, siguen siendo deferentes: «¡Maestro, Maestro! ¡Que perecemos!» (8,24). Igualmente suaviza Lucas el reproche dirigido por Jesús a sus discípulos espantados: elimina el detalle de la angustia para ir derecho a la lección teológica sobre la fe. Finalmente, acentúa el carácter sagrado del espanto de los testigos, que se transforma en admiración (8,25).

La enumeración de estas diferencias no nos revela todavía la intención propia de Lucas. Además, su descripción se centra menos en el acontecimiento mismo que en los discípulos: éstos «se adentran en el mar», «navegan», «hacen agua», «están en peligro». Mejor que Marcos, Lucas los muestra unidos a Jesús en esta travesía que, al tornarse bruscamente peligrosa, les ofrece

ocasión de dar pruebas de su fe en él y descubrir que con él ningún motivo de temor es válido. A pesar de todo no deja de seguir, él también, la orientación primigenia del relato que asimismo culmina, como en Marcos, en la estupefacción de los discípulos ante la «maravilla».

El relato según Mateo

La orientación catequética que denota la tradición de Marcos se acentúa en Mateo hasta el punto de hacer desaparecer la estructura literaria de relato de milagro.

El contexto es sumamente significativo. Sólo subsiste el vínculo de nuestro relato con la incursión en territorio pagano; aun así, este segundo episodio presenta considerables variantes, que sugieren la independencia de Mateo respecto de Marcos y que, por el hecho mismo, confieren mayor valor al ligamen presinóptico de ambos episodios.

El contexto anterior es enteramente diverso: según la economía característica del primer evangelio, el episodio va precedido no por la predicación en parábolas (Mt 13,1-54), sino por el Sermón de la montaña (5-7). El relato de la tempestad se inserta en la colección de milagros con los que Jesús, tras haberse mostrado todopoderoso en palabras, aparece todopoderoso en obras (8,1-9,34).

El estudio precedente ha mostrado cómo, gracias a la cita escriturística que lo coronaba, el primer grupo de milagros (8,1-17) confería un sentido plenario a la curación de la suegra de Pedro. A diferencia de esta primera colección, la segunda (8,18-9.17) no solamente evoca milagros, sino también llamamientos a ir en pos de Jesús. Parece haber sido compuesta para ilustrar el tema: «seguir a Jesús»[5]. Enmarcados por relatos de llamamientos y vocaciones, que se atraviesan en su narración conformes a esta tendencia catequética, los milagros no son ya únicamente signos esplendentes de la redención operada por Jesús en el acto de curar; son actos de un hombre cuya palabra tiene autoridad sobre los corazones que se le entregan, lo mismo que sobre las potencias infernales, que le obedecen. Esta palabra opone, a las

[5] Sobre la vocación a seguir a Jesús: R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965); Estudio exegético de A. Schulz, *Nachfolgen und nachahmen* (Munich 1962) 105-108.

libertades que se ofrecen, exigencias radicales (8,18-22); domina los elementos desencadenados (8,23-27), exorciza a los poseídos (8,28-34), perdona los pecados y vigoriza el cuerpo de los paralíticos (9,1-8); arranca al publicano de su mostrador de impuestos (9,9).

Un indicio seguro de esta orientación catequética, que el contexto da al relato, se deja ver en el hecho de que Mateo intercala entre los dos primeros versículos algunos episodios de vocación.

En el momento en que Jesús va a embarcarse, surge un escriba, dispuesto a seguir a Jesús doquiera que vaya; otro «de entre los discípulos» pide que se le conceda un corto plazo antes de partir. La comparación con Lucas es significativa. En la versión de este último (Lc 9,57-60) Jesús llama a uno solo de los tres candidatos a la vida apostólica. En Mateo, son los dos quienes, al proponerse a sí mismos para seguirle, parecen responder al «mandato» que Jesús acaba de dirigir a sus discípulos de «pasar a la otra orilla» (Mt 8,18). La dificultad de seguir al Maestro por todas partes e inmediatamente, como lo desea el primer candidato, va subrayada por la negativa que Jesús opone a la petición del segundo: enterrar primero a su padre.

Los dos interlocutores de Jesús ¿son ya discípulos o no? El primero da a Jesús el título de «Maestro», que Mateo pone en boca del joven rico (19,16), de los escribas y fariseos (12,38), de los delegados de estos últimos (22,16) o, en fin, del fariseo que interroga a Jesús sobre el primer mandamiento de la ley (22,36), pero jamás aparece en labios de un discípulo. En cambio, el segundo es presentado como «uno de los discípulos» y se dirige a Jesús llamándole «Señor». Si Mateo, por tanto, ve en este último a uno de los discípulos, siendo así que los tres candidatos de Lucas no forman parte de la comitiva de Jesús, es para mejor mostrar que su acción responde no a una total renuncia a la vocación inicial, como en el caso del llamamiento de Leví (9,9), sino a una exigencia de perfección inherente a la condición de discípulo. Es un modo de reasumir y profundizar la primera vocación, conforme a una pedagogía que se ejerce según las ocasiones de su existencia, como en el caso de la travesía del «mar» para ir a territorio pagano.

La intención catequética se trasluce igualmente en el vocabulario mismo, que da a los dos episodios, deliberadamente agrupados por Mateo, una unidad literaria significativa; ciertas palabras-

cópula enlazan ambos textos con el tema general de la sección: «irse», «discípulos», «seguir» [6].

De ello resulta evidente que Mateo, en el primer episodio de los candidatos, dirige sus miradas hacia discípulos que pertenecen ya a la comunidad de Jesús, y luego muestra, en los asaltos del mar desencadenado contra la barca, la ocasión que se les ofrece de hacer más profundo su primer compromiso. Ante el espectáculo de los elementos enfurecidos, descubren que, para llegar a ser discípulo en pleno sentido de la palabra, es menester seguir a Jesús incondicionalmente, doquiera que vaya, sea cual fuere la circunstancia en que se encuentre. La comunidad cristiana puede leer en filigrana su propio destino: ella es la invitada a seguir a Jesús más de cerca, sin temor.

Preocupado de instruir a su comunidad, Mateo reescribió por consiguiente *el texto* de la tradición: su objetivo lo centra no en el conjunto de la situación (Mc) ni en los discípulos apurados (Lc), sino en la embarcación mirada desde fuera como un todo. Lo que las olas recubren es la barca (8,24), esa barca en que Jesús ha montado el primero, seguido luego por los discípulos (8,23). Al final, no son ya «los discípulos», sino «los hombres» quienes se maravillan (8,27). Ahora bien, esta expresión, sin valor en otros contextos [7], constituye en Mateo una categoría teológica: habitualmente designa en el evangelio a los no creyentes, a aquéllos que están lejos de Dios (5,13; 10,17.32.33), que necesitan de la buena nueva (4,19; 5,16.19; 6 *passim*), que hablan de Jesús como desde fuera (16,13), o incluso a los que nada entienden de las cosas de Dios (16,23). Ya no son los discípulos quienes se maravillan, sino las gentes del exterior, de ese «mundo» de que habla san Pablo y que exclama ante las manifestaciones carismáticas de la Iglesia: «¡Verdaderamente, Dios está con ellos!» (1 Cor 14,25). A los discípulos, que debieran conocer al Señor con quien viven, se les reprocha la «poca fe» que es causa de su turbación, su incredulidad, más que una carencia de fe.

Según su costumbre, Mateo desnuda la escena de sus detalles pintorescos —el cojín de popa, el torbellino de viento, la invasión de las olas que pasaban por encima de la borda— para darle, en

[6] «Irse» (*aperkhesthai*: 8,18.19; *apelthein:* 8,21), «discípulos» (8,21.23), «seguir» (8,22.23).

[7] «Ellos»: según Joüon, aquellos de quienes se acaba de hablar.

función de su intención catequética, un tono más hierático. Como el grito de Pedro en el momento en que empieza a hundirse (14,30), el SOS de los discípulos se convierte en una exclamación cuasi-litúrgica: «¡Sálvanos!»; llamamiento que dirigen a Jesús no en calidad de Rabbí, sino de Señor *(Kyrios)*, y que confiesa la fe cristiana, es decir, a Jesús glorificado como Señor y como Dios [8]. Este grito brota, finalmente, de una situación a la que el empleo del sorprendente vocablo *seismós* da una coloración escatológica. En efecto, el frecuente uso de este término en contextos apocalípticos invita a que no veamos en esa tempestad un simple «temblor de mar» (cf. Ag 2,6). En el discurso escatológico dicho fenómeno constituye uno de los signos precursores del fin de los tiempos (Mt 24,7); al servirse a su vez de esta palabra, Mateo aparece como heredero de los relatos bíblicos de teofanías: el terremoto acompaña las manifestaciones divinas del Sinaí (Ex 19,18; 1 Re 19,11) o la aparición a Job (Job 38,1; 40,6). Asimismo, a la muerte del Salvador y en el momento de su resurrección, las repercusiones cósmicas se prolongan en los soldados y guardias, que tiemblan de pavor (Mt 27,51.54; 28,2.4). Al adquirir, gracias a este término, las proporciones de un cataclismo escatológico, la escena de la tempestad calmada toma una amplitud extraordinaria.

La distribución de las escenas parece, a primera vista, idéntica a la de Marcos: el mismo tipo de composición en contrastes, aún más vigoroso gracias a la simplificación descriptiva. Primeramente, en un juego de luz y de sombras, el contraste de la tempestad y el sueño de Jesús, subrayado por la disimetría entre una larga frase cadenciosa, envolvente como el asalto de las olas en torno a la barca, y la anotación llena de fuerza en su concisión: «él, mientras tanto, dormía». Luego, en medio del silencio y la calma de las aguas, el arranque de admiración de «los hombres» (26b-27). Entre ambos cuadros, el breve diálogo que a su vez opone la llamada de socorro (25) a la imperiosa amenaza hecha al mar (26b). Por fin, en el punto central de la composición, el reproche de Jesús a los discípulos (26a). Podríamos representar el desarrollo de las tres escenas mediante el esquema siguiente:

[8] Cf. Mt 8,2.6.21; 9,28; 15,27; 17,15; 20,30.31.33.

tempestad 24 — 27 admiración
Jesús duerme — 27 calma del mar
¡Sálvanos! 25 — 26b amenaza al mar
26a
reproche
a los discípulos
oligopistia

El apóstrofe de Jesús que, en los relatos de Marcos y Lucas, quedaba descentrado con respecto al milagro, constituye aquí el centro de la perícopa, el esquema organizador de la descripción. La inteligencia de todo el episodio depende, por lo tanto, fundamentalmente de la teología de la *oligopistia,* de Mateo, es decir, de la teología de la «poca fe». Si el término es propio de Mateo, no es porque éste lo haya inventado, sino que a su vez lo ha tomado de la tradición más segura; Jesús exige de sus discípulos la entrega total al Padre, que sabe lo que necesitan: «Porque si así viste Dios en los campos a la hierba, que hoy está ahí y mañana será arrojada al horno, ¡cuánto más lo hará con vosotros, hombres de poca fe!» (Lc 12,28 = Mt 6,30). Tal es, como ya lo hemos visto a propósito de Mc 4,40, la actitud que Jesús quiere de los suyos: confianza absoluta en el Señor. Lo que Mateo ha sistematizado es la aplicación a los discípulos del reproche de Jesús. Cada vez que éstos se ven en dificultades ponen de manifiesto su «poca fe». En cambio, cuando Jesús proclama: «grande es tu fe», jamás se refiere a los discípulos; su admiración se torna hacia alguno de esos hombres que por un instante se cruzan en la ruta del Maestro, para desaparecer en seguida: el leproso, el centurión, los que le traen al paralítico, la hemorroísa, la cananea.

¿Qué implica exactamente, según Mateo, el reproche de Jesús? La comparación con la teología de Marcos nos ayudará a comprenderlo mejor. En la versión de este último evangelista, los discípulos son personajes obtusos, ininteligentes, cerrados, testarudos (Mc 6,51; 8,17.18). En Mateo, no obstante, acaban por comprender y reconocer en Jesús al Hijo de Dios. Las perspectivas son diferentes. Marcos describe el estado de ánimo de los discípulos antes de que brille la luz de la resurrección; no estaban en condiciones de entender: «¡Aún no tenéis fe!», hace constar Jesús (Mc 4,40). En esta actitud prepascual de los discípulos, Mateo, por su parte, discierne ya lo que anuncia la fe de los cristianos después de Pascua. Al seguir a Jesús, los discípulos creen ya, pero les queda por vivir esa fe; a juzgar por

su comportamiento, sus actos no corresponden aún a lo que su boca confiesa. Cuando surge la dificultad les falta confianza. Se hallan preocupados por cuestiones de alimentación (Mt 16,8), inquietos al ver su vida en peligro (8,26; 14,31), incapaces de pronunciar un exorcismo más difícil (17,20); en seguida se dejan ganar por la preocupación y el miedo, como si no tuviesen fe. Su comportamiento real está en contradicción con su adhesión de principio a Jesús.

Entre el que posee la fe y el que no la tiene, la distancia se mide según el grado de percepción, real o no, del misterio de Jesús; tal es la perspectiva de Marcos: la fe es total, o no existe. Para Mateo, la línea divisoria pasa por el interior del creyente; se extiende sobre toda una gama que va desde la fe perfecta hasta la incredulidad[9]. No se mide según la apertura de la inteligencia al misterio de Jesús, aun cuando Mateo haya conservado igualmente algunos textos sobre la incomprensión de los discípulos, sino que depende del comportamiento: el discípulo «de poca fe» no vive según la luz que le proporciona su fe. Así, en la práctica, ambas perspectivas de los evangelistas acaban por coincidir: el creyente que no reacciona según su fe viene a convertirse en incrédulo y regresa de este modo al estado del no creyente, con la diferencia, no obstante, de que aún puede recobrarse y asirse a su primera fe, como Pedro al hundirse en las aguas se asía a la mano salvadora de Jesús. Si Jesús, en Marcos, hace pasar a los discípulos de la incredulidad a la fe pascual, Mateo nos muestra cómo Jesús educa una fe inicial para hacerla plenamente viva. En el contexto en que Mateo ha insertado nuestro episodio, la «poca fe» caracteriza tanto mejor a los discípulos cuanto que la narración va toda ella orientada a su educación.

Al integrar en una narración de tipo catequético la estructura de un «relato de milagro», Mateo centra y unifica este episodio que, en Marcos y Lucas, resulta desleído y disimétrico. La lección que de él se desprende con vistas a la comunidad del evangelista es así más actual; los hombres de todos los tiempos que relean la historia del tiempo pasado son invitados a situarse en el camino que les arrastra en pos de Jesús hacia Dios; deberán resistir a la incredulidad que puede poner en peligro su fe; tras haber descubierto quién es Jesús, se ven arrebatados con él en el misterio de la confianza absoluta en Dios.

[9] Cf. VTB, *Incredulidad*.

Sólo habremos concluido el estudio de nuestro episodio después de haber intentado reconstruir la historia de la tradición ante el hecho que esta última nos transmite. Nuestra tarea se define así: tratar primero de llegar al hecho histórico con la mayor precisión posible, esbozar a continuación la génesis de los relatos del hecho ofrecidos por los creyentes de las primeras generaciones.

En pos del hecho

El historiador ha de conocer en primer lugar la duda que subsiste sobre el momento preciso del hecho. Este último sólo entronca sólidamente con el exorcismo del endemoniado de Gerasa; por tal motivo la prudencia es de rigor. A despecho de cierta hipótesis lanzada recientemente [10], no vemos que el historiador esté obligado a hacer coincidir tempestad calmada y marcha sobre las aguas, es decir, a dar cuenta de la primera después de la multiplicación de los panes. A partir de los contactos literarios observados, sólo puede afirmarse, a lo más, cierta dependencia entre ambos relatos: por ejemplo, a propósito del viento que sopla o que cesa (Mc 4,39 y 6,51). Pero ¿puede hablarse realmente de dependencia en lo que toca al temor que se apodera de los discípulos? ¿Es posible asimilar ambos contextos de milagros? Por todo ello, a falta de pruebas contundentes, es preferible mantener uno y otro hecho en el puesto que les asignan los sinópticos.

El análisis de los relatos ha puesto en evidencia dos formas primitivas. Una de ellas, solícita en la educación de los discípulos, nos muestra al Señor que aprovecha esa ocasión para acrecentar la fe y confianza de los mismos sea en Dios, sea en su propia persona. Llamémosla tendencia catequética. La otra forma, que se asemeja al relato de milagro, concentra la atención en aquél que es capaz de dominar al viento y al mar: tendencia cristológica. Al margen de ambas tendencias, el hecho puede también considerarse de dos maneras diferentes: una directa y otra indirecta.

10 V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1980) 758-763, 311s, 382s. A. Nisin, *Histoire de Jesús* (París 1961) 240-241, 273-276.

A partir de los relatos, sobrios y faltos de lirismo y, sobre todo, a partir de Marcos, que describe el episodio *desde el punto de vista de un testigo,* el historiador puede, a grandes líneas, reconstruir el suceso, tal como pudieron vivirlo Jesús y sus discípulos en una de sus travesías del lago.

Desde la barca en que dormía tranquilamente calma Jesús la tempestad que bruscamente se había levantado sobre el lago de Tiberíades. Este modo de referir el hecho no excluye la posibilidad de atribuirlo al azar y, por consiguiente, de no ver en Jesús más que un hombre ordinario. ¿No lo habrá querido así el mismo Jesús? Semejante discreción parece evidente y queda confirmada por el contexto global del evangelio, tal como podemos reconstituirlo históricamente. Lo hemos visto ya al principio del estudio precedente: Jesús siempre rechazó lo maravilloso y espectacular, esquivando las presiones que trataban de obtener de él «un signo del cielo» (Mc 8,11-12; Mt 16,1-4); una prueba irrefragable de su divinidad hubiera dado al traste con la fe, obligando al incrédulo o indeciso a una adhesión que el propio Jesús pretendía procediese de la sola libertad.

¿Es posible precisar aún más el desarrollo del episodio? Por ejemplo, la amonestación de Jesús a sus discípulos, ¿tuvo lugar en el acto? ¿Antes o después de haber calmado la tempestad? ¿Utilizó ésta u otra fórmula? ¿Abordaron los discípulos a Jesús con las mismas palabras que reproduce Marcos? No es igualmente fácil responder a todas estas preguntas. En el caso de la intervención de los discípulos llenos de espanto, el historiador preferirá la formulación de Marcos a la de Mateo, más solemne en su estilo.

¿Por qué motivo Jesús atraviesa el lago? ¿Acaso porque los oyentes de su mensaje no han reaccionado como esperaba? ¿Qué mensaje acababa de proponerles? ¿El de las parábolas o el del Sermón de la montaña? ¿Era tal vez la fatiga lo que le impulsaba a buscar un lugar solitario? ¿O más bien el deseo de ir a predicar la buena nueva, lejos, a los paganos? Todas estas hipótesis tienen un algo de verosimilitud; no se pueden justificar con exclusión de las demás, sino recurriendo a la contextura general de la vida de Jesús, lo que nos llevaría demasiado lejos.

En cuanto a los detalles que la piedad busca y aprecia, el historiador prefiere no formular juicio alguno sobre su realidad histórica. Cierto que Jesús dormía, y probablemente sobre el cojín de popa; ¿era este último el del timonel? ¿Seguían otras barcas a la de Jesús? Apenas importa al historiador dirimir estas cues-

tiones de detalle; en lo esencial puede fundar sólidamente la reconstrucción probable de la historia de la tradición.

Pero deberá primeramente recordar que, tanto desde el punto de vista literario como histórico, el resultado obtenido seguirá por fuerza acusando un fuerte índice de probabilidad, al menos hasta que sus conclusiones se vean respaldadas por los datos del «medio ambiente».

Sólo con prudencia, en efecto, podrá basar en el argumento de la «cosa vista» el valor histórico de un testimonio ocular; la imaginación de los narradores es muy fértil en Oriente y el género bíblico de los *midrashim* —como los libros de Tobías o Judit— se preocupa más de lo moral que de lo histórico. Sin duda el entorno vale, pero sólo cuando, una vez situado el texto en el entorno que le dio vida, ha podido apreciarse el grado de confianza histórica que merecen los autores. Al confrontarlo con expresiones análogas elaboradas por la fe, el historiador completa su investigación sobre la calidad del testimonio subyacente a los relatos.

El estudio del medio ambiente no le es menos necesario para impedir que un positivismo de baja ley venga subrepticiamente a dar al traste con los resultados de su trabajo. Al contacto con los creyentes de la Iglesia primitiva, medirá la distancia entre su propia reconstrucción del hecho pasado y las presentaciones que ellos hicieron del mismo; no se creerá por lo tanto autorizado a pretender que el producto de su investigación llegue a recapitular el significado del suceso o tan siquiera a expresar su realidad. Finalmente comprenderá que el modo en que el suceso fue presentado no solamente constituye de por sí un hecho histórico situado en su campo de investigación, sino que además es sumamente importante para entender plenamente un hecho que, por su naturaleza misma, no puede disociarse de su significado teológico.

A causa de la fe pascual que les animaba, los narradores se vieron guiados por preocupaciones de orden dogmático, catequético, pastoral. Diferentes «núcleos» de carácter doctrinal han podido desprenderse en el curso del análisis literario que precede. Antes de calibrar el influjo que la creencia en Cristo ejerció sobre la presentación del hecho, importa que nos fijemos en el género literario del relato. La fe de la Iglesia naciente no es un simple producto del hecho pascual, sino que entronca en una

mentalidad bíblica, cuya influencia en nuestro relato vamos a tratar de precisar.

La mentalidad bíblica se deja sentir, en efecto, en la redacción del episodio. Al principio de nuestro estudio, hemos visto que las diversas narraciones no pueden reducirse a una leyenda mítica, pero ciertos problemas quedaban, no obstante, sin solución. ¿No será que los relatos reasumen simplemente una u otra «forma» bíblica: evocación lírica de una súplica o acción de gracias, narración histórica al modo del libro de Jonás? ¿O bastará reconocer que los narradores de la tradición evangélica no han sido capaces, en su formulación, de prescindir de su cultura bíblica? Lejos de admitir finalmente la «invención» de nuestros tres relatos a partir de textos análogos, una rápida comparación pone de manifiesto, por el contrario, sus caracteres específicos.

El análisis literario nos ha permitido comprobar que las tres versiones transponen los temas bíblicos del dominio de las aguas por Dios solo y de la confianza del creyente en lucha con las fuerzas de la tempestad o de la muerte. Las alusiones a la victoria de Yahvé sobre el monstruo marino en los orígenes de la creación, o con ocasión de acontecimientos decisivos del éxodo (paso del Mar Rojo o del Jordán), no faltan en los salmos [11]. Para los hebreos, que nada tenían de marinos, el mar no deja de ser un mundo hostil, difícil de domar. A pesar de las cláusulas de la alianza con Noé (Gn 8-9), Yahvé, señor soberano de las aguas, puede en todo momento sumergir en sus torbellinos, símbolo de la muerte, a los enemigos de su pueblo y a su pueblo mismo, si es infiel. Marinos y viajeros han hecho frente a una violenta tempestad, los supervivientes suben en seguida al templo a dar gracias al Señor que ha podido, él solo, librarles de ser devorados por las aguas, cuyo asalto él mismo había provocado:

Entraron en naves por el mar,
comerciando por las aguas inmensas.
... El habló y levantó un viento tormentoso,
que alzaba las olas a lo alto.
... Y clamaron a Yahvé en su angustia,
y los arrancó de la tribulación.
Apaciguó la tormenta en suave brisa,

[11] Sal 104; 77, 17-21. Cf. VTB, *Mar, Agua;* P. Reymond, *L'eau sa vie et sa signification dans l'Ancien Testament* (Leiden 1958) 176-179.

y enmudecieron las olas del mar.
Se alegraron de aquella bonanza,
y él los condujo al ansiado puerto.

(Sal 107,23-30.)

Un himno de Qumrân acentúa aún más la intensidad dramática de la situación del salmista:

Yo estuve como el marino en una nave presa de la furia de [los mares;
sus olas y sus aguas todas rugieron contra mí.
Un viento de vértigo, sin pausa para tomar aliento,
sin sendero para dirigir la ruta sobre la faz de las aguas.
El abismo rugió ante mi gemido,
y mi alma hasta las puertas mismas de la muerte [12].

Ya se trate del recuerdo de un suceso vivido o de la evocación simbólica de la muerte, estos himnos se caracterizan por un lirismo patético de que los relatos evangélicos sobre la calmada tempestad se hallan exentos; en estos últimos, no hay incoherencia en las metáforas, ni siquiera metáforas. La narración es sobria; sólo a través de los términos necesarios para la descripción: mar, tempestad, temblor, viento, amenaza... aparece el simbolismo de las aguas maléficas. Sin duda existe una misma situación de peligro extremo ante la tempestad desencadenada; pero si hay intervención salvadora, ésta no es suscitada por el recurso a la oración: a los discípulos no se les ocurre siquiera recitar el salmo 107 y dirigirse a Dios, el único que puede dominar las olas (Sal 89, 9-10), que «amenaza al mar y lo deseca» (Nah 1,4), porque se alza, majestuoso, en las alturas, más potente que el oleaje del mar (Sal 93,4). En su confusión, se van derechos a Jesús, que duerme; el gesto de Dios, que acalla la tempestad y hace enmudecer al mar, se despliega ante sus ojos en la actitud y la voz de Jesús que, puesto en pie, «amenaza al viento... y al mar»: «¡Calla!» ¡Enmudece!» «Y se sosegaron... y se hizo una gran calma.» La intervención divina pasa por la iniciativa soberana de ese hombre, que se revela así como algo más que un hombre. La perspectiva no es ya solamente teofánica, sino que se convierte en cristológica.

[12] 1 QH 6,22-24.

Dicha perspectiva queda asimismo puesta de relieve comparando el relato con la narración, de carácter más histórico, del libro de Jonás. No obstante, a primera vista las semejanzas son impresionantes y sugieren la hipótesis de un contacto literario con las versiones sinópticas, o tal vez con una redacción presinóptica. El problema merecía ser examinado de modo exhaustivo. El siguiente cuadro ayudará al lector a hacerse provisionalmente una idea.

JONAS 1	SINOPTICOS (Mt 9, Mc 4, Lc 8)
3 halló *una embarcación, subió*	*subió* a *una barca* (Lc 22)
a ella para *navegar*	mientras *navega*ban (Lc 23)
4 y hubo una gran tempestad	hubo una conmoción
en el mar, de modo que la	*en el mar,* de suerte que (Mt 24)
embarcación *estaba en peligro*	*estaban en peligro* (Lc 23)
5 ... y Jonás *dormía.*	él mientras tanto *dormía* (Mt 24)
6 El jefe *se acerca a él* y le	Habiéndose *acercado a él* (Mt 25 = [Lc 24)
dice: ¡Levántate!	le despiertan y le dicen: (Mc 38)
Tal vez Dios *nos salve*	*¡Sálvanos!* (Mt 25)
y no *perez*camos	¡Que *perec*emos! (Mt, Mc, Lc)
15 y el mar sosegó su ímpetu	Y sobrevino una gran calma (Mt, [Mc, Lc)
16 y los hombres	Y los hombres (Mt 27)
quedaron llenos de gran temor.	*quedaron llenos de gran temor* (Mc [41).

Este cuadro comparativo reposa, sin duda, en un artificio: de la narración de Jonás sólo reproduce las expresiones semejantes que, de hecho, forman parte de un todo más desarrollado que los tres relatos sinópticos. Pero al mismo tiempo muestra que hubo contacto en lo que atañe al género literario: la misma ausencia de lirismo, la misma composición general, términos griegos a menudo idénticos. Las tres narraciones evangélicas pudieron asumir la misma forma literaria; mas esta influencia no basta para dar fundamento a una prueba contra la historicidad del hecho que refieren.

Las diferencias no son menos llamativas que las semejanzas. Lo hemos indicado ya al principio de este Estudio: la tempestad del relato profético significa que los elementos se hacen eco, como prueba irrefutable, de la infidelidad de Jonás a la palabra que le ha enviado; en cuanto el profeta obedece a dicha palabra, la tormenta cesa. La tempestad del relato evangélico es imprevista: si posee un alcance simbólico, no es ello como señal de la cólera divina, a causa del comportamiento de los hombres con-

tra quienes desata su furor, sino únicamente como referencia implícita al simbolismo de las aguas maléficas; por ello cede a la palabra que la exorciza. Mas esta palabra surge de los labios de un hombre que manda menos en nombre de Dios que en virtud de una autoridad y poder personales. La misma diferencia puede apreciarse en el papel que desempeñan ambos protagonistas y los personajes del drama marino. El sueño de Jonás es inquieto; el de Jesús, apacible: sueño del hombre cuya confianza es inquebrantable; Jonás se debate en lo más hondo del mar enfurecido y, si habla, es para impetrar su liberación. Jesús, despierto, se pone en pie, y al instante la tempestad cede a su mandato soberano. Finalmente, «los hombres» admiran en un caso al Dios de Jonás; en el otro, al hombre de Dios.

El relato evangélico no ha podido ser inventado a partir de estos datos de la Escritura; tal conclusión da lugar, no obstante, a la hipótesis de un contacto literario probable y normal, dada la impregnación bíblica de los cristianos de la primera generación. Así como parece natural que dichos textos hayan podido contribuir a «formar» el relato que nos ocupa, así también la comparación acusa el carácter inédito y específico de su fondo cristológico: Jesús actúa como Dios.

En nuestra investigación del hecho, ¿podemos dar un paso más y deducir de esta orientación cristológica un hecho real? Cierto que el carácter de «cosa vista» y los indicios mencionados en los párrafos que preceden son suficientes para que no podamos negar la historicidad básica del hecho referido. Pero al evitar esta tentación racionalista no hemos de caer en la ilusión del positivismo: de esta última nos preserva precisamente *la fe pascual de los narradores.*

Lo mismo que la tradición evangélica toda ella, el episodio de la tempestad calmada no nos ha sido referido al estilo de una reseña de tipo periodístico, sino en una perspectiva teológica; no es posible reducirlo a un relato profano disimulando su fondo intencional; este último no ha sido sobreañadido a un relato calcado previamente de una forma bíblica, y menos aún de una forma mítica, sino que constituye un elemento primario, original. Privar de él al relato es quizá satisfacer los instintos del hombre moderno que va en busca del hecho bruto, es también desconocer los datos del problema. Heredero de la tradición bíblica, el discípulo de Jesús no considera primero un hecho cuyo sentido investigará después; sólo le interesan hechos significativos. El

suceso orienta inmediatamente al espectador hacia el hombre de quien habla, planteándole un interrogante; pero como el que formula la pregunta conoce ya la respuesta, puede decirse que esta última va desde el primer momento implícita en la primera. Esta relación entre el hecho y la fe de los testigos constituye en su totalidad el objeto de la investigación histórica.

Interpretaciones del hecho

En el punto de partida de la tradición evangélica hay, pues, un hecho real, pero inmediatamente interpretado en el contexto de la Iglesia primitiva, en función de una mentalidad bíblica y de una fe pascual. Vamos a intentar esbozar la historia probable de las sucesivas presentaciones del suceso vivido con Jesús de Nazaret. Bastará para ello reunir en rápida síntesis las conclusiones parciales que se desprenden del análisis literario de las tres narraciones sinópticas.

En su origen, el hecho fue referido a través de un relato de milagro centrado sobre la admiración hacia el taumaturgo o, más exactamente, sobre el misterio de Jesús. Esta orientación cristológica de la «forma» milagro le priva de su pureza literaria: en los evangelios, en efecto, el relato de milagro culmina en la alabanza de Dios, en la admiración por la grandeza de sus obras; si éstas son ejecutadas por Jesús de Nazaret, la gloria redunda en Dios solo. Ahora bien, en nuestro caso dicha conclusión apunta al taumaturgo, cuyo poder cósmico y sorprendente comportamiento dan pie a un interrogante sobre su persona.

Muy pronto, si no desde el principio, la tradición orientó el recuerdo en el sentido de la educación en la fe de los discípulos. Este relato de tipo catequético se halla representado, con variantes importantes, en los tres sinópticos. Marcos es más sensible a la ininteligencia de los discípulos, a quienes es casi imposible, antes de la revelación pascual, comprender el misterio de Jesús. En su evangelio, la fe en Dios, condición de la perfecta confianza bíblica, se matiza ya como fe en Jesús. El relato de milagro subsiste; en su trama se inserta la intención catequética, no sin cierto desequilibrio en la composición.

Al centrar más el relato en la Iglesia, embarcada con su Señor, Mateo le da una mayor unidad y lo actualiza de modo más evi-

dente. Los creyentes de todo tiempo pueden fácilmente ver en él la condición itinerante de su fe que, amenazada por la incredulidad en el momento del peligro, debe entonces vencer la tentación de falta de confianza en el Señor Jesús: la inminencia del peligro no significa que éste deje de hallarse presente en su Iglesia durante todo el tiempo de la travesía [13].

Los primeros agrupamientos subyacentes a la redacción evangélica insertan en síntesis parciales estos relatos elementales, primera etapa hacia la estructura «biográfica», que tiende a exponer el papel desempeñado por Jesús en el plan de Dios. Prescindimos aquí de la relación de nuestro episodio con las parábolas, ya que dicho vínculo no debe de remontarse a un estrato antiguo de la tradición.

Su conexión con la liberación del poseso en territorio pagano es, por el contrario, muy antigua. Es ésta la primera vez que Jesús va a una región pagana, y la tentativa se traduce en un fracaso. La intención misionera da paso a una dimensión simbólica: de ahí la insistencia en la barca que conduce hacia tierras de gentiles al grupo de discípulos unidos al Maestro. Este simbolismo es cabal en Lucas y Mateo, que no mencionan otras barcas, sino sólo la de Jesús; el lector se halla así mejor dispuesto a oír el relato de la curación del poseso, en que Jesús aparece solo.

Pero en el curso de la travesía, los discípulos están con su Maestro. A través del sueño de Jesús, a través del tema de las aguas maléficas y del viento furioso, el simbolismo de la muerte amenazadora evoca las condiciones requeridas para que puedan salvarse los no judíos: para liberar al pagano de sus cadenas hay que atravesar primero las aguas de la muerte, a riesgo de tener que exorcizarlas. Gracias a esta victoria sobre la muerte, el pagano ya libre puede manifestar su intento de seguir a Jesús.

Dicho simbolismo nos lo hace Mateo más explícito al poner en boca del endemoniado de Gadara la expresión: «¿Has venido a atormentarnos *antes de tiempo?*» (Mt 8,29). La misión entre los paganos no deja de ser «prematura». Al ir hacia ellos antes del día del juicio que será su resurrección, Jesús anticipa la venida del reino definitivo. En cambio, esta primera expedición a regio-

[13] La historia del simbolismo de la «barca de Pedro» ha sido admirablemente tratada por H. Rahner, *Navicula Petri:* «Zeitschrift für die kathol. Theologie» 69 (1947) 1-35; véase también E. Hilgert, *The Ship and related Symbols in the N. T.* (Assen 1962).

nes paganas tiene un sentido para los discípulos: les ofrece la ocasión de inaugurar simbólicamente la tarea que deberán asumir más adelante. Entonces el tiempo habrá sido consumado por el acto escatológico de la resurrección de Jesús. Mas por el momento, es natural que Jesús no pueda quedarse entre los paganos y tenga que regresar a su tierra, Israel. En cuanto a la tempestad calmada, parece significar, en este contexto, que Jesús atravesará un día las aguas de la muerte, y que la Iglesia debe seguirle, llena de confianza, en esta travesía, ir con él, como los discípulos lo hicieron aquel día.

La economía de cada evangelio es varia y proyecta en nuestro episodio una luz nueva.

Marcos lo sitúa en un conjunto (3,7 a 6,6a) que se centra sobre la primera iniciación de los discípulos en el momento en que va a consumarse la ruptura entre Jesús y los suyos. Con el grupo de los tres milagros (4,35-5,43), que sigue a la jornada de las parábolas (4,1-34), Jesús hace que esta pedagogía vaya a desembocar en la preparación al apostolado misionero; muestra que la misión va fundada en su poder sobre los elementos, los demonios, la muerte y el pecado; la extiende ya a territorio pagano, allende las fronteras de Israel, al menos con una iniciativa y algunos gestos simbólicos.

Dentro de este gran marco, el relato de la travesía del mar, ¿no es acaso el preludio de la primera misión de Jesús entre los paganos? ¿No es su intención mostrar en el Mesías a aquél que puede romper las cadenas del pagano, lo mismo que domina a las fuerzas cósmicas? Con su protesta, los gerasenos no hacen sino expresar entonces la actitud negativa que los paganos, a pesar de su deseo de ir a Jesús, simbolizado por la petición del enfermo (5,18), oponen a aquel que viene a traerles la salvación. Cada detalle de la narración de Marcos sobre la tempestad calmada se ve renovado en su sentido por esa intención misionera. El sueño del Maestro, al asalto de las olas enfurecidas contra la barca, aparecen así como un ensayo simbólico de la muerte de Jesús. Frente al poderío de la muerte, Jesús se yergue. Ante los ojos de los discípulos llenos de temor, su gesto prefigura el poder del resucitado —el que se halla en pie—, poder de salvación, aun para los paganos sometidos a la esclavitud del pecado.

El contexto total de *Lucas* nos ayuda a penetrar mejor en la intención de su versión de la tempestad calmada. Ciertos detalles

ínfimos adquieren así un relieve que no dejaba prever la primera lectura. Por ejemplo, el lago es, según la expresión de Conzelmann, el lugar de las manifestaciones privadas para uso de los discípulos: ninguna otra barca acompaña a la que lleva a Jesús y a todos sus discípulos. El lago constituye igualmente la frontera que Jesús ha de franquear para «adentrarse en alta mar», es decir, para ir a territorio pagano; Lucas llega incluso a precisar que toman tierra en el país de los gerasenos, frente a Galilea (8,28), y luego que Jesús «se vuelve» a Galilea en donde le esperan (8,37.40). La intención misionera, que Marcos sólo apuntaba en la trama de un hecho aparentemente trivial (sus propios compañeros se llevan a Jesús para arrancarlo de una muchedumbre agotadora), queda así recalcada en Lucas. La travesía del lago, querida por sí misma y no para proporcionar al Maestro un descanso necesario, se perfila más claramente como tentativa de viaje a tierras de no judíos, primera misión en territorio pagano. A pesar de su fracaso, esta iniciativa de Jesús deja traslucir su voluntad profunda de salvación universal, limitada provisionalmente en su realización a su actividad en Galilea.

Si nos fijamos bien en el contexto general de Mateo, que, como en Marcos y Lucas, confiere igualmente al episodio una nueva dimensión, observaremos que la pedagogía de la fe-confianza no se realiza como es debido, sino a condición de progresar en el descubrimiento de la persona de Jesús. Lo mismo que los incrédulos, los creyentes han de profundizar sin descanso en el misterio de ese hombre cuya vida terrestre les es referida. Para ello les basta reaccionar a su vez, como ya lo hicieron los coetáneos de Jesús, de modo típico. Unos se plantean la pregunta esencial: «¿Quién es éste?» (8,27); los demonios responden: «Es el Hijo de Dios» (8,29); los paganos nada quieren saber de Jesús (8,34); los escribas sugieren que es Dios, puesto que osa perdonar los pecados (9,3); Mateo el publicano se levanta para ir en pos de Jesús (9,9). En fin, los pasajes sobre la llamada a los pecadores (9,13), la presencia actual del esposo (9,15), el vino nuevo que odres viejos no pueden contener (9,17), evocan, para el lector que los considera en su perspectiva hacia Jesús, toda una serie de títulos: él es el salvador de los pecadores, el médico de los enfermos, el maestro cuya llamada es absoluta, el esposo todavía presente por breve tiempo, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios en persona. La catequesis progresa, situando al creyente y al

incrédulo ante revelaciones cada vez más precisas sobre el misterio de la persona de Jesús.

Arrastrado en este movimiento general, el episodio de la tempestad que se calma aporta su propia lección: exhorta a los discípulos a que sigan confiando en Jesús sin medida, pase lo que pase y, como él, en Dios mismo. Embarcarse con Jesús en la «nave Iglesia» (Tertuliano), en la que nos ordena embarcar para pasar al otro lado en dirección a tierras paganas, equivale a ofrecerse al asalto de los poderes perversos, a aceptar el riesgo de la tempestad y de la muerte, mas con la certeza de que con Jesús, en la Iglesia, la travesía nos conducirá a tierra firme. Nada hemos de temer en compañía de aquél que ha vencido al mundo (Jn 16,33).

VI

EL NIÑO EPILEPTICO

MATEO 17	MARCOS 9	LUCAS 9
14 Y cuando llegaron junto a la *muchedumbre,*	14 Y al llegar junto a los discípulos, vieron una gran *muchedumbre* en torno a ellos y a algunos escribas disputando con ellos.	37 Al día siguiente, mientras bajaban del monte, una gran *muchedumbre*
un hombre se le acercó y, doblando la rodilla ante él,	15 Y en seguida toda la multitud, al verle, quedó sorprendida, y, corriendo hacia él, le saludaban.	salió a su encuentro.
	16 Y él les preguntó: ¿De qué discutís con ellos?	
14 (un hombre)	17 Y uno de la muchedumbre	38 Y he aquí que un hombre de la muchedumbre
15 le dijo: Señor, te he traído a *mi hijo,* apiádate de él, porque tiene epilepsis y sufre mucho,	le respondió: Maestro, te he traído a *mi hijo*	exclamó, diciendo: Maestro, te ruego que mires hacia *mi hijo,* porque el único que tengo
pues a menudo cae en el fuego y muchas veces en el agua;	22 (Y a menudo le arroja al fuego y a las aguas)	
	que tiene un espíritu que no le deja hablar	39 y he aquí que un espíritu
	18 y dondequiera que se apodera de él, lo derriba,	se apodera de él 42 (lo derriba)
	26 y dando gritos y agitándole violentamente	y de repente se pone a dar gritos y le revuelca con espumarajos

	20 y él echa espumarajos y le rechinan los dientes, y se pone rígido;	y difícilmente se va de él, dejándole destrozado;
16 *Y* le he traído *a tus discípulos* *y no han* podido curarlo.	17 he traído a mi hijo *y* he dicho *a tus discípulos* que lo echen fuera, *y no han* tenido la fuerza.	40 *y* he rogado *a tus discípulos* que lo echen fuera, *y no han* podido.
17 *Respondiendo,* Jesús, *dijo:* *¡Generación incrédula* y perversa! *¿Hasta cuándo* *estaré con vosotros?* ¿Hasta cuándo *os he de soportar?* Traédmelo aquí.	19 *Respondiendo,* él les *dice:* *¡Generación incrédula!* *¿Hasta cuándo?* *estaré* junto a *vosotros?* ¿Hasta cuándo *os he de soportar?* Traédmelo.	41 *Respondiendo,* Jesús, *dijo:* *¡Generación incrédula* y perversa! *¿Hasta cuándo* *estaré* junto a *vosotros?* y *os he de soportar?* Trae aquí a tu hijo.
	20 Y se lo trajeron. Y al verle, el espíritu inmediatamente	42 Cuando aún se estaba acercando, el demonio
	18 lo derribó lo agitó con violencia y caído en tierra se revolcaba echando espumarajos.	lo derribó y agitó con violencia 39 (con espumarajos)
	21 Y le preguntó a su padre: ¿Cuánto tiempo hace que esto le sucede? El entonces le dijo: Desde su infancia.	
15 (pues a menudo cae en el fuego, y muchas veces en el agua).	22 Y a menudo le arroja al fuego y a las aguas para hacerle perecer. Pero si tú algo puedes, ayúdanos, compadeciéndote de nosotros.	
20 (y nada os será imposible)	23 Entonces Jesús le dijo: ¡Cómo, si puedes! Todo le es posible al que cree.	
20 (a causa de vuestra poca fe)	24 Al instante, gritando, decía el padre del niño: ¡Creo! ¡Ayuda mi incredulidad!	
18 Y *Jesús*	25 Viendo *Jesús* que	Entonces *Jesús*

le *amenazó*	se arremolinaba la gente, *amenazó* al espíritu impuro diciéndole: Espíritu mudo y sordo, yo te lo ordeno, sal de él, y nunca más entres en él.	*amenazó* al espíritu impuro
y el demonio salió de él.	26 Y dando gritos y agitándole violentamente salió. Y quedó como muerto, hasta el punto de que la mayoría decía que estaba muerto.	
y el niño quedó curado.	27 Mas Jesús, tomándole de la mano, lo levantó y él se puso en pie.	y curó al niño y lo devolvió a su padre. 43 Y todos quedaron admirados ante la grandeza de Dios.
19 Entonces, acercándose los discípulos a Jesús, en privado dijeron: ¿Por qué nosotros no hemos podido echarlo fuera?	28 Y en cuanto entró en la casa, sus discípulos en privado le preguntaban: ¿Por qué nosotros no hemos podido echarlo fuera?	17,5 (Dijeron los apóstoles al Señor: ¡Auméntanos la fe!)
20 Y él les dijo: A causa de vuestra poca fe. Pues en verdad os digo: si tenéis fe como un grano de mostaza, diréis a esa colina: ¡Ve de aquí a ahí! E irá. Y nada os será imposible.	23 (todo le es posible al que cree)	6 (Y dijo el Señor: si tenéis fe como un grano de mostaza, diríais a esa morera: ¡Desarráigate y plántate en el mar! Y os obedecería.)
21 Y además esta especie [de demonio] no se va sino con oración y ayuno.	29 Y les dijo: Esta especie [de demonio] de ninguna manera puede salir si no es con oración y ayuno.	

Los tres estudios precedentes han hecho ver al lector el interés que ofrecen los análisis detallados. Los que vienen a continuación le seguirán mostrando que las diversas orientaciones de los textos sinópticos no se descubren sino a través de las intenciones del escritor y las tendencias de la diferente circunstancia de la Iglesia naciente. Con el episodio del niño epiléptico nos será todavía posible ver cómo convergen las perspectivas presinópticas para dar su pleno sentido a este relato; pero, al mismo tiempo, quisiéramos llevar el análisis de tal modo que nos permitiese verificar la hipótesis crítica que hemos expuesto en la introducción general, a saber, que Mateo y Lucas no dependen inmediatamente de Marcos; lejos de privilegiar una u otra versión, hemos de entrar en la perspectiva de cada evangelista para oír lo que realmente ha querido decir.

Pero antes, una rápida reflexión sobre los dos estudios que preceden nos permitirá apreciar en una ojeada algunos de sus resultados. La orientación de cada relato ha podido indicarse mediante el análisis de su contexto redaccional y la confrontación con los textos sinópticos. A partir de los contactos manifiestos que ofrecen, bien en los temas, bien en la estructura literaria (palabras, giros, disposición), hemos intentado reconstruir la historia de los relatos actuales, buscando en sus mismas «fuentes» los agrupamientos efectuados en una etapa anterior y poniendo de relieve la tendencia cristológica, catequética, etc., que caracteriza cada uno de los estratos. Así, en el caso de la tempestad calmada, el análisis literario ha traído a primer plano dos hipótesis:

— el agrupamiento parábolas/milagro no se remonta a un estadio antiguo de la tradición: solamente Marcos lo presenta con suturas que le son propias;

—la secuencia milagro/exorcismo de Gerasa se halla en las tres versiones, que luego presentan divergencias.

Por lo que se refiere a la curación de la suegra de Simón Pedro, el mismo método somete a examen los lazos que unen este episodio a su contexto: su inserción en la composición de Marcos en la «jornada de Cafarnaún», ¿tuvo lugar desde un principio? ¿O bien se hallaba ya vinculado a la colección de milagros que Mateo sitúa a continuación del Sermón de la montaña? Ninguno de ambos agrupamientos nos ha parecido antiguo. En cambio, los tres testigos ofrecen a continuación de este milagro un «sumario» de curaciones efectuadas la misma tarde: tal parentesco parece, pues, anterior a dichas redacciones. El análisis

nos lleva entonces a una primera conclusión: gracias a él hemos podido determinar dos agrupamientos presinópticos, tempestad calmada y exorcismo de Gerasa, curación de la suegra de Simón Pedro y sumario de curaciones.

Apoyándonos en este dato, ¿podremos ir más adelante en nuestro camino? En una etapa aún más antigua, ¿pudieron estos episodios ser transmitidos primero por separado? Hay que examinar su género literario. Parece cierto que el relato de la tempestad calmada forma una «unidad» estable; no es tan seguro en lo que toca a la curación de la suegra de Simón Pedro: esta última sólo es un «relato de milagro» por su contexto posterior.

Al estudiar cada relato por sí mismo hay que apreciar también el papel desempeñado por los diversos factores que intervinieron en su elaboración: ¿Qué influencia tuvo una determinada circunstancia de la comunidad primitiva? ¿Qué parte le toca al redactor sinóptico? Este último a veces transmite sin más, otras añade, subraya, acorta. Para poder discernir con buen juicio, el análisis se guía por el conocimiento de las tendencias propias de cada evangelista o de cada circunstancia. Por ejemplo, Marcos ordinariamente es un ingenuo testigo de las orientaciones de la comunidad. Gracias a ese «Natanael» de los sinópticos hemos podido deducir la novedad del reproche de Jesús en el relato de la tempestad calmada y, consiguientemente, dos fases en la tradición: un relato de milagro y un relato catequético. Cuando Marcos redacta, su perspectiva no es simplemente cristológica, ni siquiera exhortativa; lo que quiere enseñarnos es un comportamiento de fe. En su relato de la curación de la suegra de Pedro, Mateo pretende revelar una dimensión del ser nuevo que se constituye en el bautismo.

Por fin, si nos remontamos al origen de estas unidades literarias, ¿cuál fue el hecho de que dan cuenta? La curación instantánea de la fiebre o el triunfo sobre los elementos desatados pueden ser reconocidos como hechos históricos, al menos por el historiador que no niega la posibilidad del milagro en virtud de un postulado racionalista. Mas esta investigación del hecho pasado no puede limitarse únicamente a su historicidad; en el mismo movimiento hace tomar conciencia de que la curación o el apaciguamiento de la tempestad son sucesos preñados de significación; no se dejan reducir al simple enunciado periodístico de un hecho real. Para descubrir todo su alcance, hay que volver de nuevo a las perspectivas de los autores que, al referirlo, proponen una inteligencia del mismo.

En cada etapa, nuestro análisis presuponía que las relaciones entre los textos sinópticos no son tan sencillas como a veces se nos quiere hacer admitir. En razón del episodio, este nuevo estudio nos obliga a dar un paso más: a examinar por sí mismo el problema de los contactos literarios entre los tres sinópticos. Desde el punto de vista teológico, el estudio nos da ocasión de releer un exorcismo entre los muchos que pronunció Jesús para anunciar que el reinado de Satanás tocaba a su fin. En el análisis literario insistiremos en los contextos en que se formaron los diversos relatos, y ello en cada etapa de la tradición. Habrá que examinar primeramente las tres redacciones y esbozar, a continuación, su historia literaria. Preparado por los tres estudios precedentes, el lector puede abordar sin temor la primera parte; luego, en el momento oportuno, juzgará si ha de dejar de lado provisionalmente los análisis más técnicos de la segunda parte para ir directamente a la conclusión [1].

EXAMEN DE LAS REDACCIONES

EL CONTEXTO SINOPTICO

Observemos en primer lugar que el contexto *posterior* es idéntico en los tres evangelistas. El segundo anuncio de la pasión va a continuación del exorcismo del epiléptico; dicho anuncio encabeza el segundo agrupamiento construido por los sinópticos a partir de una estructura común, para evocar la subida hacia Jerusalén (estudio III), Mateo (17,22) y Marcos (9,30) se contentan con señalar un cambio de lugar: de la región de Cesarea de Filipo, en la que Pedro proclamó su fe, el grupo ha vuelto a Galilea. Sólo Lucas intentó una transición a su manera (9,43b). Así nuestro episodio concluye el primer agrupamiento que comenzaba con la proclamación mesiánica de Pedro.

El lazo que le une al relato *anterior* de la transfiguración

[1] Este estudio reproduce un trabajo anterior: *L'épisode de l'enfant épileptique*, publicado en *La Formation des Evangiles* (Recherches Bibliques 2, 1957) 85-116. Véase también H. J. Held en *Überlieferung...* (1960), páginas 177-182, que se aproxima notablemente a nuestras conclusiones partiendo de presupuestos diferentes.

es inmediato en Lucas, que no refiere, entre ambos episodios, el diálogo sobre el retorno de Elías; del mismo propone un equivalente, pero no una transposición, con la conversación de Jesús y los dos personajes celestes. Transfiguración y curación del epiléptico se suceden, ligadas por una sutura cronológica («al día siguiente»).

La relación es menos inmediata en Mateo y Marcos, que insertaron, entre los dos episodios, el diálogo de Jesús con los tres discípulos privilegiados. La presentación de Mateo es esmerada y parece natural. Durante la bajada del monte Jesús es interrogado sobre el retorno de Elías por «los discípulos» (17,9-10), sin duda los mismos que fueron testigos de la transfiguración (17,6); el pequeño grupo se topa en ese momento con la muchedumbre; un hombre se destaca y pide la curación de su hijo epiléptico: «los discípulos» (17,16), los otros nueve evidentemente, se han mostrado incapaces de sanarle. Jesús se indigna contra ellos, y echa fuera al demonio; «entonces los [nueve] discípulos» (17,19) preguntan a Jesús la razón de su fracaso.

Esta composición parece menos armoniosa en Marcos. Evita éste el término «discípulos» para designar a los tres que bajan del monte, y lo reserva para aplicarlo a los nueve que se enfrentaron con el endemoniado, distinguiéndolos así de los tres que vienen con Jesús (9,14).

El carácter artificial de este procedimiento hace suponer que el diálogo entre Jesús y los tres privilegiados fue tardíamente vinculado al relato de la transfiguración; al contrario, la relación directa que aparece en Lucas debe de remontarse a una fase más antigua de la tradición presinóptica. De todos modos, si el contraste con la escena luminosa de la transfiguración acusa el relieve de ciertos detalles de nuestro relato, no por ello el contexto deja de presentar oscuridades. Los tres evangelistas han debido de recibir de la tradición presinóptica la secuencia que, sin duda, agrupaba ya la confesión de Pedro, el anuncio del destino del Hijo del hombre y la reacción del mismo Pedro, la transfiguración, precedida tal vez por las enseñanzas sobre la condición del discípulo. El episodio del epiléptico debía de terminar este primer agrupamiento, que los tres redactores insertaron en una serie biográfica. No podemos precisar más. Los lazos cronológicos no son seguros: el exorcismo del epiléptico puede muy bien situarse en otro contexto histórico. Para percibir su sentido, es necesario recurrir sobre todo al análisis del propio relato.

Crítica literaria

El texto actual de Mateo consta de dos partes:
— el relato del milagro, 17,14-18;
— el diálogo entre Jesús y los discípulos, 19-21.

El lazo de unión entre ambas partes parece haber sido tratado con esmero: lo recalca en primer lugar el término clave característico de Mateo, *proselthontes* (19, cf. 14), que en este evangelista precede con fercuencia al verbo «decir»[2]. Ciertas asonancias verbales ponen de relieve las palabras claves de cada una de las dos partes:

«¿por qué no pudimos nosotros?» : ou*k* edun*ethemen* (19)
«nada es imposible» : ou*den a*dun*atesei* (20)

O se hacen eco del fracaso de los discípulos-exorcistas:

«no han podido» : ou*k* edun*ethesan* (16)

La doble mención de la impotencia, que encuadra en el diálogo su motivo:

«a causa de vuestra poca fe» : *dia ten oligo*pist*ian* (20)

es asimismo eco del reproche de Jesús en el relato:

«generación incrédula» : *genea a*pistos (17)

Tal estructura literaria muestra que el diálogo proporciona la clave de todo el relato.

Sin embargo, tras las mencionadas asociaciones verbales, un análisis más preciso permite descubrir cierto dualismo entre el relato propiamente dicho y el diálogo. En el relato, los discípulos no han podio *devolver la salud* (*therapeusai,* 16); en el diálogo, lo que no pudieron es *echar fuera* al demonio (*ekbalein,* 19). Del relato al diálogo, la curación de un epiléptico se transforma en exorcismo de un endemoniado. Un deslizamiento inverso se produce al final del relato: «El demonio *salió* de él... y el niño

[2] Mt 4,3; 8,19; 9,14; 13,10; 15,1; 18,1; 19,16; 21,23; 24,3; 26,17.69.73; Mc y Lc lo emplean sólo cuatro veces.

quedó *curado* al instante». El mismo proceso se observa también en la curación del sordo-endemoniado (12,22), de la hija de la cananea (15,28) y en el sumario que reúne, mezclándolos desordenadamente, a posesos y enfermos (4,24). ¿Confundiría acaso Mateo ambas realidades reduciendo, como tendemos a hacerlo en nuestros días, las pretendidas posesiones a enfermedades nerviosas y psíquicas? No es ésta nuestra opinión; en otro sumario (8,16) y, sobre todo, en el discurso de misión (10,1.8), Mateo hace la distinción explícitamente. En lugar de tildar al escritor de distraído, vale más que intentemos averiguar su intención.

El padre y los discípulos parecen haber visto en el epiléptico a un enfermo ordinario; al sanarle, Jesús muestra que se hallaba poseído. Efectivamente, la pregunta de los discípulos se refiere no a la curación frustrada, sino al exorcismo imposible. A diferencia del exorcista que no seguía a Jesús, pero lograba éxitos «en nombre de Jesús» (Mc 9,38-40*), a ellos les ha faltado la fe, no han podido ejercer los plenos poderes que les fueron conferidos no sólo sobre las enfermedades, sino también sobre las posesiones.

Aun cuando relato y diálogo se corresponden en Mateo, es claro que tal unidad no ha existido desde siempre. Por ello nos será interesante releer sucesivamente el episodio, primero sin el diálogo final, y luego con dicho diálogo.

Para terminar con los problemas de crítica literaria, hemos de examinar el contenido mismo del diálogo, que parece no haber existido en su forma actual desde un principio. Ello dará al lector ocasión para iniciarse en un problema de crítica textual.

La mayoría de las ediciones de la Biblia considera el versículo 21 como apócrifo:

y además esta especie [de demonio] no se va sino con oración y ayuno.

Para motivar dicha repulsa suele alegarse no la autoridad de los manuscritos en que falta el versículo[3], sino el hecho de que, al parecer, se trata de una armonización tardía con Mc 9,29. Mas esta opción deja sin respuesta numerosas preguntas.

El texto de Mateo presenta, en efecto, cambios notables con respecto al que trató, al parecer, de armonizar:

[3] S* B Θ 33 e ff[1] sy[cs] sa (bo) etiop geo.

esta especie [de demonio]	*touto* [*de*] *to genos*
{ de ninguna manera puede salir (Mc)	{ *en oudeni dunatai exelthein*
{ no se va (Mt)	{ *ouk ekporeuetai* (S^{corr} *ekballetai)*
sino con oración	*ei me en proseuchei*
y ayuno.	*kai nesteiai.*

Si se trata de una adición hecha por cuenta propia, ¿cómo explicar las modificaciones que observamos? Y si sólo son reminiscencias, ¿por qué desaparece precisamente lo que la memoria debió retener sin dificultad: palabras como *dunatai* (puede), que se unía fácilmente a *adunateseis* (imposible) del versículo 20, o como *exelthein* (salir), que, mejor que *ekporeuetai,* hubiera respondido a *exelthen* (salió) del versículo 18? La susodicha armonización nos parece bastante desafortunada y en contra de las leyes naturales de asociación mental.

A continuación suele discutirse, aunque sin resultado, para saber si el versículo fue añadido o suprimido a causa de la mención del ayuno. Pero aquí, lo mismo que al final de Mc 9,29 *(kai nesteiai),* la supresión parece tan plausible como la adición: la Iglesia da cabida, desde luego, a cierta práctica del ayuno que el pasaje añadido quiso aparentemente reforzar; por otra parte, y ello justifica que pueda rechazarse el versículo, Jesús prohibió al ayuno durante su vida terrena (Mt 9,15*). Para adquirir una certeza hay que reconstruir la prehistoria del texto.

A menudo se estima que el versículo 21 es inútil tras el versículo 20. En efecto, todo, al parecer, queda dicho con la observación sobre la fe, para la que nada es imposible; en cambio, la mención de la oración y el ayuno parece inconcebible en el contexto de un relato de milagro. Pero tal razonamiento supone que la sentencia del versículo 20 precedió siempre al versículo 21. Nosotros, al contrario, proponemos la hipótesis siguiente: el versículo 20 va insertado en un texto que debía de asemejarse al de Marcos y que unía, en Mateo, el comienzo del versículo 20 con el versículo 21:

Y él les dice: ... Esta especie [de demonio] no se va sino con oración y ayuno.

Cierto que podemos preguntarnos por qué esta «especie» exige algo especial; el relato de Marcos nos propone una explicación; en cambio, la narración de Mateo no prepara tan bien la frase de Jesús sobre la necesidad de oración y ayuno en este exorcismo. Tal dificultad indujo quizás a Mateo a precisar el motivo

de la impotencia de los discípulos para arrojar al demonio: oración y ayuno suponen aún más profundamente una actitud de fe perfecta. Para insertar esta explicación teológica, Mateo utilizó dos medios.

Uno de sus temas favoritos, la «poca fe» *(oligopistia)*, lo introdujo en el sentido que hemos visto a propósito de la tempestad sosegada (estudio V). Por nuestra parte, juzgamos la lectura *oligopistian* más sólidamente apoyada que *apistian*, que no obstante iría mejor con la «generación incrédula», *apistos*, del versículo 17. Si los discípulos no han podido arrojar al demonio es, pues, a causa de su poca fe.

Mateo insertó un logion viajero de la tradición sinóptica sobre la fe que todo lo puede, a fin de reforzar el motivo de la «poca fe» mediante el contraste con «la gran fe»: *oligopistia/megale pistia*. Más adelante examinaremos el alcance de esta sentencia.

Se aclara así la intención del juego de asonancias verbales que hemos mencionado antes. Tal procedimiento deja ver en ciertos casos una añadidura de Mateo: de ello nos ofrecerá otro ejemplo el estudio VII, con la inserción por el evangelista de un recuerdo de Pedro (14,28-31) en el relato de «Jesús andando sobre las aguas».

Por lo demás, todos los críticos están de acuerdo en considerar este versículo 20 como sobreañadido, pero al suponer por hipótesis crítica que Mateo corrigió el texto de Marcos, se ven obligados a rechazar el versículo 21: leyendo en Marcos el logion sobre la oración (y el ayuno), Mateo debió, según ellos, de suprimirlo y sustituirlo por su versículo 20. Operación extraña e inútil. Mateo, a nuestro juicio, se contentó con insertar el versículo 20 en la trama de un texto semejante al de Marcos.

El relato de Mateo se formó probablemente en tres etapas:

1.ª fase: relato sin diálogo: 17,14-18.

2.ª fase: relato con diálogo de tipo análogo al de Marcos: 17,14-18.19.20a.21.

3.ª fase: relato actual con diálogo propio de Mateo: 17,14-21.

El Señor Jesús frente a la incredulidad de los hombres (17,14-18)

¿Qué sentido pudo tener el relato subyacente a la narración actual? Sin duda podríamos considerarlo un «relato de milagro»;

de hecho este último aparece con todos los caracteres del contexto de Mateo, que el episodio de la curación de la suegra de Pedro nos ha permitido caracterizar: contexto de tipo «litúrgico», afanoso de presentar a plena luz la persona de Cristo.

Efectivamente, el relato no se interesa por las comparsas. Apenas se señala la muchedumbre (14), y eso solamente para hacer ver el carácter público del milagro y ponerla como fondo del cuadro. El hombre con su hijo (aquí ni siquiera se le llama «padre», como en Mc 9,21 = Lc 9,42) es, sin duda, un creyente que aborda[4] con respeto al Señor y le dirige un ruego dándole el título litúrgico de *Kyrie*[5]. Su breve exposición de la enfermedad y de la impotencia de los discípulos concentra el interés en la palabra y gesto de Jesús. En cuanto al epiléptico, sólo se le percibe a través de la descripción paterna y como término de la acción de Jesús. De la existencia del demonio, finalmente, sólo nos enteramos en el momento en que abandona su puesto; de suerte que el lector ha de hacer un esfuerzo para advertir su presencia en el pronombre *autôi,* que designa a aquél a quien Jesús ordena salir (18). Los discípulos mismos no desempeñan papel alguno antes del diálogo. El movimiento del relato es rápido y parece haberse llevado a toda prisa con el solo afán de vaciar la escena, que únicamente Jesús debe ocupar. Nada queda para la imaginación, todo para la solemne intervención de Jesús.

En efecto, Jesús se yergue. La estatura del Maestro es puesta de relieve por el contraste entre la incredulidad general y su soberana autoridad sobre el demonio. Habla, mas no para interrogar a los discípulos que discuten con los escribas, o al padre del enfermo (Mc 9,16.21). Ni hay tampoco verdadero diálogo, sino que, al presentar el hombre su demanda, estalla la respuesta en un apóstrofe vehemente:

¡Generación incrédula y perversa! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os he de soportar?

—¿A quién va dirigido el reproche? No ciertamente a la muchedumbre que, a diferencia de 12,38-39, 16,1-4, es aquí testigo pasivo. Ni tampoco a ese hombre, que, en su ruego formulado en forma litúrgica, manifiesta una fe auténtica, semejante a la del centurión (8,10) o la cananea (15,28), admirable a los ojos de

[4] Cf. 8,2; 9,18; 14,33; 20,20; 28,9.17.
[5] Cf. *supra,* p. 161.

Jesús. Leído sin el diálogo, el reproche no puede dirigirse solamente a los discípulos, que no desempeñan papel alguno propiamente dicho. Así, pues, rebasa el contexto catequético en que se encuadra: parece haber sido lanzado «a la galería». Diversión sublime, comparable al «aerolito» de Juan (11,27), que proyecta a Jesús a distancia infinita, la distancia misma de Dios. Esta generación es semejante a la de los hebreos que marchaban por el desierto, execrados por Dios (cf. Dt 32,5); el que está «con ellos», el Enmanuel, se halla hastiado de morar entre ellos. Contrastando con la escena de la transfiguración, en la que Jesús conversó con seres celestes, el apóstrofe sume a los discípulos, al padre, a la multitud, a todo Israel, en las tinieblas de la incredulidad. Sobre este fondo de negrura, Jesús se yergue, solo, en la luz de su ser, que, al atravesar este mundo pervertido, aspira a su retorno allá arriba.

Menos aún que con el hombre, Jesús dialoga con el demonio. Pero a todos manda imperiosamente. Primero al grupo de los discípulos: «¡Traédmelo aquí!»; a continuación al demonio: según el término técnico de los exorcismos, le «amenaza», y el demonio sale inmediatamente del niño. Gesto soberano que se impone; intervención fulgurante, que, como el apóstrofe, hace brotar un rayo de luz en las tinieblas de la impotencia.

¿Es posible distinguir con exactitud lo que pertenece a Mateo y lo que le fue transmitido por su medio ambiente? No es fácil averiguarlo: hasta tal punto se complace Mateo en implicar en su propia perspectiva los datos que recibe. Por nuestra parte, juzgamos más bien oportuno recalcar aquí la dependencia del escritor respecto a un contexto anterior a él. De ordinario, la redacción de Mateo se deja sentir mejor en los diálogos bien llevados en que Jesús responde al demandante haciendo hincapié en su fe (8,13; 9,22-29; 15,28). Sin duda, aparecen aquí las interpelaciones típicas de Mateo: «Señor», «ten piedad», como también percibimos la sobriedad hierática característica de sus descripciones; no obstante, subsiste un desacuerdo real entre el apóstrofe y el milagro.

En las fuentes de la tradición de Mateo vemos, por consiguiente, un relato de milagro, subordinado en seguida a la sentencia sobre la generación incrédula, convirtiéndose así en un relato cristológico, cuyo fin es hacer resaltar la figura de Jesús, Señor soberano.

Jesús y la fe de los discípulos (17,14-21)

Como ya manifestó el análisis literario, el diálogo de Jesús con los discípulos proporciona la clave del conjunto de la narración: añadido al relato de milagro, de fondo cristológico, da a este último una orientación catequética, que corresponde al designio predominante de Jesús en la segunda parte de su vida pública: la formación de los discípulos, la educación de su fe (estudio VII).

Los hombres de poca fe. Si leemos la narración completa, veremos al grupo de los discípulos que emergen del fondo tenebroso de la incredulidad para ocupar el primer plano: Jesús habla y actúa para ellos. Cierto que aquí no es muy brillante el papel que desempeñan; su actitud, después del exorcismo, parece calcada de la del hombre antes del exorcismo: «se acercan» a Jesús (19, cf. 14); como él, le piden que les saque de apuros; a su propio fracaso («nosotros», 19; «tus discípulos», 16) oponen, en contraste implícito, un «tú» sobreentendido. Situado así en la narración completa, el apóstrofe parece dirigirse a ellos en primer lugar: ¿Cómo han podido mostrarse impotentes, precisamente ellos, escogidos entre todos y encargados de la misión de arrojar a los demonios? Son «incrédulos», puesto que se desvían del camino por el que debieran ir en pos de Jesús.

Ese reproche dirigido a los discípulos, implícito en el apóstrofe que Jesús lanza «al aire», viene precisado por el diálogo en que aparece la teología, típica en Mateo, de la «poca fe».

¿Por qué nosotros no hemos podido echarlo fuera?
Y él les dice: A causa de vuestra poca fe...

¿Quién puede arrojar al demonio? Jesús sólo: acaba de probárnoslo al pronunciar con éxito el exorcismo. «¿Tenéis fe en que puedo hacer eso?», pregunta a los dos ciegos. Ante su respuesta afirmativa, Jesús les replica: «¡Que os suceda según vuestra fe!», y sus ojos se abrieron (9,28-29). ¿Qué clase de fe les ha faltado aquí a los discípulos?

No la fe de los dos ciegos, que pide un milagro; y el milagro surge como una respuesta «a la medida de esa fe» (8,10.13; 9,22; 15,28). Aquí, el ruego de curación no viene de los discípulos, sino del hombre. No puede tratarse sino de la fe, por la que los discípulos prestan adhesión no simplemente a la persona de Je-

sús (18,6), sino a la misión que Jesús les confía. El poder que él les concedió sobre los demonios (10,1.8) no han podido ejercerlo en el caso de este poseso. No han sabido participar de la omnipotencia de Jesús, fuente de la autoridad que les fue comunicada. Su «poca fe» no es sólo la falta de confianza de su «generación» en Dios y en Jesús, sino la falta de confianza del discípulo en la misión recibida de Jesús. Sobre el trasfondo de la incredulidad general, los discípulos se ven a su vez envueltos en esas tinieblas: no poseen la fe viva que, a través de los actos que exige su mandato, descubriría sin cesar la presencia activa del Señor.

La fe como un grano de mostaza. Crítica y análisis literarios nos han autorizado a concluir que Mateo no suprimió el versículo de Marcos sobre la oración y el ayuno, sino que insertó un logion viajero de la tradición sinóptica sobre la fe que todo lo puede. Hemos de volver ahora a examinar esta sentencia, a partir del estudio detallado que de ella hace Lohmeyer [6], para mostrar cómo la ilumina el apóstrofe dirigido por Jesús a la generación incrédula.

Dicho logion del versículo 20 se encuentra, con algunas diferencias, en cuatro pasajes:

Mt 17,20	Mt 21,21	Lc 17,6	Mc 11,22-23
Os aseguro que si tenéis fe como un grano de mostaza,	Os aseguro que si tenéis fe	Si tenéis fe como un grano de mostaza,	Tened fe en Dios. Os aseguro que
	sin preservar, no solamente haréis lo que yo acabo de hacer con esta higuera, sino incluso		si uno dice
diréis a esa montaña: ¡Muévete de lugar!	diréis a esa montaña: ¡Quítate y échate al mar!	diríais a esa higuera: ¡Arráncate de raíz y plántate en el mar!	a esa montaña: ¡Quítate y échate al mar! y no duda en su corazón, sino que cree que lo que dice
E irá. Y nada os será imposible.	Y eso sucedería.	Y os obedecería.	va a suceder, eso le será otorgado.

[6] E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (Gotinga 1956) 271-274.

Detrás de estas cuatro versiones pueden advertirse dos formas fundamentales de la tradición:

Si tenéis fe tanto como un grano de mostaza,

diréis a esa montaña: ¡quítate de ahí y échate al mar! Y eso sucedería.	podréis decir a la higuera: ¡arráncate de raíz y plántate en el mar! Y os obedecería.

En Mateo 17,20, la sentencia opone la pequeñez del grano a la masa enorme de la montaña, el hecho de echar la semilla y el de echar a la montaña. En Lc 17,6, la oposición se hace entre plantas que se hallan en diferentes fases de su desarrollo: lo que aún es germen, semilla (mostaza), puede mandar a un árbol adulto (higuera).

Estas dos formas primigenias han sido desarrolladas en función de la doctrina propuesta y del contexto en que las fijó dicha intención catequética. El hincapié se hace en la calidad de la fe: Mt 21,21 y Mc 11,22-23 no retienen la comparación con el grano de mostaza, pero añaden que el creyente no debe dudar; Mt 17, 20 precisa que en tal caso «nada es imposible». La imagen del trasplante de la higuera (Lc 17,6) influyó quizás en la presentación de Mt 17,20: «¡Muévete de lugar!» Por otra parte, se define la situación de la sentencia: «*esa* montaña»[7]; «*esa* higuera» (Lc 17,6).

En el caso de Mt 17,20, «esa montaña» puede designar el monte de la transfiguración: así lo pensaba el evangelista por razón del contexto (Mt 17,9). No es imposible que un trasfondo escatológico se halle en la base de la sentencia original: Dios solo allana las montañas (Is 40,4, citado en Mt 3,3) o las desplaza (Job 9,5). El poder de la fe es el poder mismo de Dios; por su fe, los discípulos participan de la omnipotencia divina en esos tiempos escatológicos que están viviendo con Jesús.

Esta fe se compara al grano de mostaza. ¿Cuál es el alcance exacto de tal comparación? ¿Pretende oponer la pequeñez del grano a la masa de la montaña? Así opinan los que, introduciendo subrepticiamente una palabra que el texto ignora, traducen: «Si tenéis fe *tan grande* como un grano de mostaza», sin darse cuenta de que trasponen aquí indebidamente lo que en otra parte

[7] La montaña viene a propósito en Mt 17,20, pero no en Mt 21,21 = = Mc 11,21-23.

se enseña a propósito de la pequeñez del grano (Mt 13,32); de hecho, Jesús dice a la cananea: «Tu fe es *grande*» (15,28); al centurión: «es tal que *no tiene comparación* en Israel» (8,10). Pero ¿es ésta verdaderamente la enseñanza de nuestra sentencia? Jesús ¿no pretende más bien recalcar el origen del poder de la fe: como el grano de mostaza, esta última es también semilla en el corazón del hombre? Ahora bien, hablar de semilla es afirmar el carácter no natural de la fe: ésta se nos da como semilla, y no como secuela del esfuerzo humano. Entendida así, la comparación con el grano de mostaza nos permite apreciar mejor el alcance del diálogo de Jesús con los discípulos en Lc 17,6:

Los apóstoles dijeron al Señor: ¡Auméntanos la fe! El Señor respondió: Si *tenéis* fe como un grano de mostaza, habríais dicho a esa higuera: arráncate de raíz y plántate en el mar, y os obedecería.

El griego de la frase parece gramaticalmente incorrecto; la condicional debería ir no en presente *(si tenéis)*, sino en imperfecto con *an (si tuvierais)*, como en la principal: «habríais dicho». Tal incorrección viene a subrayar que, para Jesús, la condición impuesta no es irreal. Lo que es imposible al hombre, Dios puede hacerlo en él: Dios con el hombre, mas no el hombre sin Dios ni Dios sin el hombre. Dicho de otro modo: vosotros ni siquiera tenéis el germen de la fe, ¡y me pedís que os la aumente! En este terreno no se trata de cantidad, sino de implantación, de siembra. La lección resulta perfecta en el contexto en que Lucas ha insertado la sentencia; la confrontación de Mt 17,20 con Lc 17,6 pone en cambio de relieve el carácter redaccional de la adición hecha por el primero.

Si la interpretación precedente tiene algún fundamento, el apóstrofe de Jesús sobre la generación incrédula podría adquirir otro significado. Puesto que la fe no es un acto del hombre, sino un don de Dios, llegará un día, como minúscula semilla, mas sólo cuando Jesús regrese al Padre. Dicho apóstrofe expresaría en tal caso no tanto la laxitud de Dios como una certeza tocante a los discípulos: cuando Jesús no esté ya con ellos, entonces estará la fe verdaderamente implantada en su corazón; ¿acaso el Señor no ha dicho: «Conviene para vosotros que yo me vaya»? (Jn 16,7).

¿Qué conclusión, por tanto, han de sacar los discípulos tras haber experimentado su propia impotencia? Su fracaso se sitúa

en una perspectiva teológica, que continúa sirviendo de guía a los jefes de la comunidad: éstos han de creer firmemente que ningún demonio puede resistir a los creyentes, cuando han recibido misión de participar de la omnipotencia de su Señor. Esta fe, que Dios les da como la semilla a la tierra, deben incrementarla mediante la oración y el ayuno: sólo entonces actúan en nombre de Jesús, porque Jesús está en medio de ellos (Mt 18,20). En este contexto catequético de la Iglesia naciente se formó, pues, la unidad relato/diálogo, tal como Mateo la utiliza en su versión.

EL RELATO SEGUN MARCOS

Crítica literaria

Más detallado que en Mateo, el relato del segundo evangelio presenta con el del primero numerosos puntos de contacto. Su historia, aún más compleja que la precedente, se determina con mayor facilidad, puesto que en ella se distinguen sin esfuerzo dos etapas anteriores al estado actual.

Como en Mateo, el episodio se divide aparentemente en dos escenas sucesivas: la primera en público (9,14-27), la otra en privado, en la casa (28-29). Literalmente peor enlazadas que en la versión de Mateo, lo están mejor en cuanto al sentido. La respuesta de Jesús: «Esta especie [de demonio] de ninguna manera puede salir si no es con oración y ayuno», llama la atención sobre la especie particular de demonio que acaba de ser arrojado. Es sorprendente, en efecto, que los discípulos hayan fracasado esta vez, a pesar de la misión recibida (Mc 6,7) y, sobre todo, a pesar del éxito obtenido en ocasiones precedentes (6,13; cf. Lc 10,17). Por otra parte, sabemos que el exorcista arroja a los demonios dialogando con ellos, interpelándolos por su nombre (Mc 1,25; 5,8); mas esta especie de demonio, «espíritu mudo y sordo», no puede ser llamado por su nombre propio; para echarlo fuera es, pues, menester una comunión más estrecha con la fuerza misma de Dios. Indicación ésta ligeramente distinta de la de Mateo, que hemos interpretado a la luz de la fe en la misión recibida para arrojar a los demonios; se trata aquí, por lo tanto, de un caso particular que exige oración y ayuno, es decir, recurso más in-

tenso a Dios solo[8]. Efectivamente, abstenerse de comer durante todo un día, dado que el alimento se considera como don de Dios, es mostrar que todo se espera de él y no de los recursos humanos: por ello Pablo y Bernabé se preparan para su misión con un ayuno (Hch 13,2-3).

Aparte de este matiz, aflora aquí también el mismo medio catequético que transmitió dicha lección a los discípulos. En cuanto a los detalles relativos a la disputa con los escribas, más adelante daremos su sentido; en todo caso apenas modifican la orientación general del recuerdo.

Por el contrario, los versículos 20-27 no se hallan subordinados al conjunto. Dichos versículos convierten la narración en una especie de relato en dos entregas: dos veces dialoga Jesús con el padre del niño (16-19 y 21-24); dos veces viene la muchedumbre a Jesús (15 y 25); dos veces el padre presenta al poseso (17-18 y 21-22). Su unidad queda así puesta en tela de juicio. De los versículos 20-27 podríamos extraer, con V. Taylor[9], un relato clásico de milagro; integrado en el contexto más vasto que culmina en la lección dada a los discípulos (14-19 y 28-29), dicho relato ha perdido su encabezamiento y su final, que bien pudiera suponerse análogo al de Lc 9,43.

Una tradición errática debió de transmitir, por consiguiente, el recuerdo de una curación de epiléptico, con ocasión de la cual Jesús obtuvo del padre del niño un magnífico acto de fe. La fe exigida a ese hombre no corresponde con la que en la narración de Mateo se requiere de los discípulos: en Mateo, la fe se le exige al taumaturgo; aquí, al que solicita el milagro. La incredulidad de que se lamenta el padre (24) se asemeja a la de los compatriotas de Jesús (6,6), y no a la de los discípulos en la tempestad (4,40); y su fe es la que obtiene milagros (2,5; 5,34; 10,52).

Este relato aislado tiene gran parecido con el de la hija de la mujer siro-fenicia (7,24-30); reúne características que pertenecen tanto al género de los exorcismos como al de los milagros. Detalles que lo relacionan con el primero:

el endemoniado se presenta (9,20; cf. 1,23; 5,2-7).
Jesús interroga (9,21; cf. 5,9).

[8] Cf. VTB, *Ayuno*.

[9] V. Taylor, *Evangelio según san Marcos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1980) 470s.

se describe el mal (9,20-22; cf. 5,3-5).
Jesús ordena (9,25; cf. 1,25; 5,8-13; 7,29).
nueva crisis final (9,26; cf. 1,26; 5,13).
el poseso vuelve a la calma (9,26; cf. 5,15; 7,30; 4,39).

El tema de la curación se recalca igualmente:

apelación a la misericordia (9,22; cf. 1,40; 5,23.27; 7,26-28).
todo le es posible a quien tiene fe (9,23; cf. 2,5; 5,34.36; 6,6; 10,47-48; 10,52).
Jesús toma de la mano al niño ya curado (9,27; cf. 1,31; 5,41-42).

Este conmovedor milagro, victoria sobre el demonio más que gesto de misericordia, pudo ser relatado en un contexto de predicación, menos especializado que el catequético, afanoso de dar lecciones a los discípulos: aquí el resultado al que se tiende es más la admiración hacia Jesús y la fe en su omnipotencia, bello «paradigma» para uso de los predicadores.

Una vez subrayadas tales dificultades literarias, hay que reconocer que el relato permanece unificado en la mente de Marcos. Para averiguar cuál pudo ser su intención última, hemos de situar cada parte en su propio lugar. La inserción del relato de manera aislada (20-27) priva al diálogo de su papel céntrico en la significación del episodio; confirman esto último ciertas negligencias de orden literario: longitud desmesurada de las dos partes, ruptura del diálogo por «y les dijo» (29). Pero si no nos detenemos en estos detalles y, sobre todo, si recordamos las composiciones de Juan, veremos dibujarse la estructura del conjunto. Netamente se distinguen tres partes, cada una de las cuales se compone de una escena y un diálogo llevado por Jesús:

14-19 c: primera escena — Jesús y la multitud sorprendida (14-15), seguida de un primer diálogo entre Jesús y el hombre (16-19 c).

19 d-24: segunda escena — Jesús y el endemoniado (19 d-20) — seguida del segundo diálogo de Jesús con el padre (21-24). Notemos el progreso del primero al segundo de estos diálogos: a la breve descripción del mal y acusación de los discípulos impotentes, sucede una descripción más detallada, seguida de la petición y de una reanudación del diálogo que lleva al padre a pronunciar un acto de fe válido.

25-29: tercera escena — Jesús exorciza al endemoniado en

presencia de la muchedumbre que cree muerto al niño; mas Jesús lo levanta tomándole de la mano y el niño queda en pie (25-27). A continuación, un tercer diálogo (28-29), que corresponde literariamente a los dos primeros y pierde así su papel de final que da su sentido al episodio.

Semejante disposición nada tiene en común con los breves relatos de milagro o de exorcismo: no se trata de un «paradigma», ni tampoco de una «Novelle», como pretende Dibelius. Es una «composición», un esbozo de drama en el estilo típico de Juan. Integrando mutuamente el relato de milagro y la lección a los discípulos, dicho drama muestra a Jesús victorioso del demonio; detallaremos ahora sus peripecias evocando el papel respectivo de los diversos personajes.

Jesús y el demonio

La muchedumbre desempeña un papel más importante que en Mateo. Rodea a los discípulos, se llena de estupor a la vista de Jesús; cosas éstas que invitan a pensar que la discusión trataba de la eficacia del poder concedido a los discípulos, que ahora se veían impotentes para ejercerlo; corre a saludar a Jesús; alguien sale de ella; a ella parece dirigirse el apóstrofe de Jesús; «presentan» al niño; de nuevo la muchedumbre se agolpa en torno a Jesús; la misma muchedumbre dice que el niño está muerto. Esta multitud, tan a menudo mencionada por Marcos, ordinariamente simpática, solícita en derredor de Jesús, aparece aquí como el verdadero testigo del milagro, y recuerda a la que asiste a la resurrección de Lázaro[10]. A diferencia de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,40) o de la curación del ciego de Betsaida (8,23) este milagro es, pues, realizado en público. Tal peculiaridad recibe del gran contexto que encuadra el suceso una significación precisa. El anuncio de la pasión, confiado a sólo los discípulos (8,31) iba seguido de la transfiguración, secreta igualmente (9,2.9). Mas la necesidad de llevar cada uno su cruz es proclamada públicamente a la multitud, y no sólo a los discípulos (8,34); asimismo el triunfo de Jesús sobre Satán pone brillantemente de manifiesto a los ojos de todos su poder. Ambos episodios se corresponden igualmente en cuanto a su fondo:

[10] Jn 11,33.42; cf. Mc 9,25: *idôn,* viendo.

hay que perder su vida para ganarla, lo mismo que el niño endemoniado pierde aparentemente la suya, pero para recobrarla en Jesús.

Los discípulos se ven un tanto eclipsados por la muchedumbre y, sobre todo, por el padre del niño; no sólo a ellos se dirige el apóstrofe de Jesús, sino a todos los asistentes.

El padre, en cambio, ocupa el primer plano. Ha hecho un acto de fe al llevar a su hijo no a los discípulos (Mt, Lc), sino a Jesús («*te* he traído»), manifestando así que su intención primaria era recurrir al Maestro, aunque fuese pasando por los discípulos. A pesar de todo, la confianza de su súplica no era total, ya que parece dudar de la omnipotencia de Jesús («Si puedes», palabras en que el mismo Jesús hace hincapié); a requerimiento del Salvador el hombre se ve, pues, obligado a pronunciar un acto de fe, humilde y total, recurriendo a Jesús mismo para lograr esa fe más profunda (9,24; cf. 5,36). A través de este drama personal se percibe una descripción típica de la evolución de la fe, que podríamos comparar sin dificultad al diálogo de Jesús con la Samaritana (Jn 4). No se trata de simples detalles tomados directamente de los hechos: el ejemplo de este acceso a la fe invita al lector a unirse a la súplica del padre desconsolado, lo mismo que a su loca confianza.

Los escribas resultan extraños por su presencia en esos lugares apartados (14.16). Marcos parece designar así al clero local [11] que desempeña el papel de los adversarios habituales en las manifestaciones públicas; dichos escribas desaparecen a raíz de la invectiva de Jesús: «¿Por qué disputáis con ellos?» Si Marcos retiene el rasgo, es quizá porque veía en dicha disputa, que cesa al llegar el Maestro, una especie de preludio del triunfo de Jesús, como un primer tanteo de armas antes del duelo con el demonio. Tal vez también para mostrar que los discípulos no tienen por qué discutir con los escribas, cuando Jesús solo puede, a través de ellos, actuar victoriosamente.

El demonio ocupa el primer puesto en la escena. El propio

[11] C. H. Turner basa esta conjetura en el hecho de que se trata del único pasaje de Marcos en que la palabra «escribas» es empleada sin artículo. La localización en Cesarea o Cafarnaún no se impone, pues otros lugares son señalados aquí y allá por Marcos (7,17.24; 10,10; 3,20 [?]), y no hay por qué identificar con la casa de Pedro (1,29; 2,1; 9,33) la casa en que los discípulos interrogan a Jesús (9,8), ya que aquí no hay artículo.

niño poseído no es sino una ocasión que permite que se ejerza el poder de Satán; tiene «un espíritu mudo»; de hecho, tal «espíritu mudo» se identifica más adelante (25) al demonio mismo; el anacoluto del versículo 20 se explica por el papel predominante del demonio; era de esperar algo así como: «y al ver a Jesús, [el niño] fue agitado por el espíritu y, cayendo por tierra, se revolcaba echando espumarajos»; pero leemos: «y al ver a Jesús, el espíritu lo agitó y, cayendo por tierra [el niño], se revolcaba echando espumarajos». Asimismo en el versículo 22 el demonio usurpa el puesto del sujeto en la frase. Este demonio es «el fuerte» (*ho ischyros:* 3,27), porque ha resistido a los discípulos menos «fuertes» (*ouk ischysan:* 9,18).

Pero *Jesús* es más fuerte. Para aparecer con mayor majestad, Mateo hacía el vacío en torno a él y evocaba sobriamente sus gestos y la deferencia de los testigos. En Marcos los personajes, a pesar de ser más numerosos, se orientan igualmente hacia Jesús. Jesús provoca la estupefacción, mas todo el mundo corre hacia él para saludarle, «a él» también trae al niño el padre, «a él» hay que llevárselo y «a él» se lo traen por fin.

Además, cosa característica del relato de Marcos, Jesús es quien tiene la iniciativa. Llega, acuden a él. Exige cuentas a propósito de la disputa, un hombre se destaca para explicarle lo que pasa. Ordena que le traigan al niño, se lo traen. Interroga al padre, éste responde y descubre el punto flaco de su fe. Jesús subraya la flaqueza, el hombre hace un acto de fe perfecta. Jesús conmina por fin al demonio, que aparentemente triunfa arrojando a su víctima por tierra, pero él pone al niño en pie, coronando así su obra.

Esta continua iniciativa atrae nuestra atención. Es curioso comprobar que la actitud de Jesús es diferente según que cure o exorcice. El Salvador acoge favorablemente las peticiones de curación [12]; pero con los endemoniados toma la delantera como en Gerasa o al menos, como aquí, no permite que se le adelanten [13]. En lugar de considerar las preguntas de Jesús como peticiones de información [14] y concluir que tales rasgos demasiado humanos fueron juiciosamente suprimido por Mateo y Lucas, debiéramos más bien sospechar en este hecho la existencia de una intención teológica subyacente. Las preguntas parecen haber sido

[12] Mc 1,30; 1,40s; 2,5; 5,22; 7,32s; 8,22; 10,49.
[13] Mc 5,6-8; 1,25.34; 3,11-12; 7,27.
[14] El único caso podría ser el de la hemorroísa: 5,30.

hechas «por fórmula», a fin de obtener del hombre interrogado una declaración que pusiera en claro su situación. Hemos comparado ya la estructura del episodio de Marcos a la de las composiciones de Juan; de nuevo aquí debemos interrogar a Juan sobre la verdadera interpretación de la iniciativa y repulsas de Jesús. Juan explica tal actitud sistematizándola: nadie puede forzar al Verbo hecho carne a dispensar signos, ni siquiera su madre.

Apartándose de estas cuestiones, el apóstrofe de Jesús precede al mandato de que le traigan al niño. De primeras, Jesús no responde a la petición del hombre; habla por su propia iniciativa. Domina desde arriba al conjunto de los asistentes; frente a todos esos incrédulos, frente al demonio, él se yergue, solo.

Por fin, en su duelo con el demonio, Jesús sale victorioso. Victoria simbólica, al parecer. Ya hemos señalado la posibilidad de una relación entre este episodio y los anuncios de la pasión-resurrección. Relación confirmada por las correspondencias entre las palabras que expresan el efecto del exorcismo (26-27) y las que anuncian la pasión. El niño es considerado como muerto (*nekros,* cf. Ap 1,17); de él se dice que ha muerto (*apethanen,* cf. 5,35); ahora bien, en los anuncios, Jesús dice que será «muerto», y en el credo primitivo aparece la misma palabra *apethanen* (v. 1 Cor 15,3). A continuación Jesús lo levanta y el niño se tiene en pie: «le resucitó y resucitó», podríamos traducir según la terminología de la fe [15]. Cierto que no hay que insistir demasiado en el simbolismo de Marcos, puesto que dicho simbolismo es ya manifiesto en Mateo (estudio IV). Pero tampoco hemos de olvidar que tal simbolismo era cosa familiar para el cristiano que, en su adhesión al credo de la muerte y resurrección del Salvador, veía en esos milagros de vivificación otros tantos anuncios de su propio destino. ¿Por qué no pudiera hallarse en Marcos un primer esbozo del simbolismo de Juan?

El episodio nos ha parecido más complejo que las otras narraciones de exorcismos de Marcos, no sólo por su contenido, sino por su significación. Va situado precisamente en el punto culminante del evangelio, en el momento en que Jesús revela el secreto del Hijo del hombre. Este drama en tres escenas se desa-

15 *Egeiren auton kai aneste.* La palabra *aneste* recuerda la de los anuncios (8,31: *anastenai;* 9,31 y 10,34; *anastesetai*), y la serie de palabras: *egeiren... aneste* se encuentra igualmente con motivo de la resurrección de la hija de Jairo (5,41-42).

rrolla en público y posee un alcance simbólico. Los actores son Jesús y el demonio. Jesús sale vencedor de Belcebú, en cuyo nombre sus enemigos le han acusado de arrojar a los demonios; pone así fin a su «casa» (3,22.26). En cuanto al lector, ha de decidirse por un bando de ese drama. En su lucha con las potencias infernales comprende que solo es impotente, pero que, con Jesús, lo puede todo. El también pertenece a esa generación incrédula, pero igualmente le proponen, como al padre, la fe perfecta, y, como a los discípulos, el deber de llevarla a la práctica mediante la oración y el ayuno. Si a su vez quiere verse liberado del poder de Satán, ha de recurrir a Jesús solo. Finalmente asiste a la victoria de Jesús sobre el demonio, como a un ensayo simbólico de la pasión-resurrección: «¡Está muerto!» Mas Jesús, tomándole de la mano, lo levantó, y él se tuvo en pie, resucitado.

EL RELATO SEGUN LUCAS

En el tercer evangelio el relato es tan breve como en Mateo, pero en cierto modo se acerca más al de Marcos. En él pueden distinguirse numerosas estructuras, que debieron serle anteriores. Se encadena con toda naturalidad, como la mayoría de los relatos de Lucas. Se trata de «un relato de milagro», conforme al género literario que hemos ya descrito precedentemente (estudio IV). En particular, se reconoce el clásico final de admiración, que constituye aquí el diálogo añadido en los dos primeros evangelios: «Y todos quedaron admirados ante la grandeza de Dios.» Los *magnalia Dei*, según la traducción del «Codex Vercellensis», las grandes hazañas de Dios: Esto es lo que pone de relieve el relato, como tantos otros en Lucas (cf. 5,26; 7,16); Dios es el glorificado por su Hijo Jesús. Las mismas «maravillas» son celebradas por los apóstoles el día de Pentecostés (Hch 2,11) y designan, en el lenguaje de Pedro, el episodio de la transfiguración: «nosotros fuimos testigos de su grandeza» [16]; paralelo interesante, ya que Lucas une más estrechamente que Mt/Mc este episodio a la escena de la transfiguración.

El relato va encuadrado por los gestos del padre del endemoniado; acude el padre a presentar a su hijo único, y recibe de Jesús a su hijo ya liberado. Aligerado del diálogo entre Jesús

[16] 2 Pe 1,16: *megaleiotetos;* en Lc 9,43: *megaleioteti.*

y los discípulos, el relato gana en simplicidad con respecto al de Marcos. Parecía también más trivial, si no constituyera un caso, maravilloso una vez más, de la inagotable bondad de Jesús, que «pasa haciendo el bien y sanando a quienes se hallan oprimidos por el diablo» (Hch 10,38). Bondad que es ejercicio de la redención, como hemos visto en el estudio de la curación de la suegra de Simón Pedro.

Jesús y un padre desconsolado

El padre no tendría relieve alguno de no ser por el motivo que alega: si su hijo ha de ser curado no es en primer lugar porque esté endemoniado, sino porque es su hijo único (9,38; cf. 7,12; 8,42). Nada tienen sus palabras de chocante; se pone a detallar algunos síntomas de la enfermedad, pero ni siquiera usa un término diferente para distinguir su súplica a Jesús de la que había hecho a los discípulos *(deomai, edeethen)*; al dirigirse a Jesús añade solamente que bastaría que echase una mirada hacia su hijo para sanarle.

¿A quién va dirigido el apóstrofe lanzado por Jesús? Aunque la orden de traer al niño se refiere al padre, no parece que el reproche le vaya dedicado. ¿No se destinaría más bien «a la galería»?

A continuación, lo mismo que en Marcos, asistimos a una crisis de epilepsia, pero sin otros detalles que los necesarios para suscitar nuestra compasión. Y tras el exorcismo con el que Jesús sana al niño, he aquí el rasgo característico: Jesús devuelve el niño a su padre, gesto de bondad que usó ya con la viuda de Naín, al devolverle a su hijo único (7,15).

En resumidas cuentas, el episodio es una maravilla más en el evangelio de la misericordia salvadora, y nos invita a cantar con la muchedumbre las hazañas de Dios. Sobre un fondo oscuro, la impotencia de los discípulos forma díptico con la escena gloriosa de la transfiguración y muestra en Jesús al bienhechor todopoderoso por medio del cual Dios opera milagros de bondad redentora: Jesús, que restituye al padre su hijo único, enajenado por el demonio.

Como han mostrado los análisis precedentes, las redacciones actuales de los tres evangelios ofrecen del mismo hecho perspectivas bastante diferentes: Mateo presenta una lección catequética, Marcos un relato dramático, Lucas un milagro de bondad. Para reconstituir la historia de la tradición sobre este suceso, no basta con extraer los materiales contenidos en los relatos y justificar las diversas presentaciones recurriendo a la intención respectiva de los escritores; hay que tener en cuenta el hecho de que tales materiales nos llegan revestidos de una forma determinada y que, para poder utilizarlos directamente, es necesario despojarlos de dicha forma. Si, por ejemplo, Mateo y Lucas hubieran escrito su evangelio a partir de Marcos, teniendo el texto de este último a la vista, habrían tenido que renunciar previamente a las riquezas de su presentación. La hipótesis no es imposible, pero es poco probable. ¿No es más sencillo pensar que el contacto entre los relatos tuvo lugar no en su fase terminal, sino en una etapa anterior? Tal es la historia que quisiéramos esbozar.

Primeramente, con todo, hemos de decir una palabra sobre las diversas soluciones que se han propuesto y sobre el método que debe seguirse. Las más de las veces los críticos creen haber llegado a un texto primitivo, a partir del cual pueden explicarse los demás. Los partidarios de las «dos fuentes» designan a Marcos (¡pero con qué diferencia de matices entre ellos mismos!), Dom Butler a Mateo. L. Vaganay a Marcos y al Mateo arameo traducido al griego. Todo esto ¡a qué precio!

P. Wernle, en una obra que se hizo famosa [17], pronuncia un veredicto tan perentorio como superficial: «Lo que con toda probabilidad interesó a ambos evangelistas [Mt y Lc] fue lo esencial [de Mc]: el contraste entre Jesús y los discípulos, y el exorcismo; Lucas [que retiene igualmente Mc 18a y 20] se interesa además por la descripción de la curación. La presentación de cada uno de ambos es plenamente inteligible a partir de Marcos, sin que para ello haya que consultar en lo más mínimo los textos paralelos.» Tomamos la cita de J. Schmid, que aprueba este juicio en 1930 y en 1953 [18]. Los análisis de nuestra primera

[17] P. Kernle, *Die synoptische Frage* (Friburgo/B. 1899) 52.

[18] J. Schmid, *Matthäus und Lukas* (Friburgo/B. 1930) 124; *Markus und*

parte muestran que eso significa desconocer las tendencias propias de cada narración.

El largo y minucioso estudio que L. Vaganay consagró a esta perícopa [19] matiza muchísimo más que el trabajo de P. Wernle; por desgracia, no se preocupa de criticar las formas literarias para situarlas en su contexto original; basándose en el postulado de la dependencia inmediata, piensa poder reconstituir un texto-fuente del que procederían las tres versiones.

Cosa curiosa, los análisis de estos críticos parecen todos ellos rigurosos y, sin embargo, llegan a resultados diferentes; tal divergencia en las conclusiones puede atribuirse no a fallo alguno en el razonamiento, sino a la variedad de los sistemas erigidos en postulado; por otra parte, el rigor del análisis refleja la rigidez del sistema. Ahora bien, nosotros podemos preguntarnos razonablemente si es sensato presuponer un sistema que no suscita el asentimiento general sino en el momento en que comienza a ser impreciso; en otra parte hemos dicho por qué ninguno de esos sistemas merece nuestro crédito como punto de partida de los análisis evangélicos [20].

Más aún, no solamente el sistema es innecesario para llevar correctamente adelante un análisis, sino que presupone un postulado que, de hecho, es el mismo para todos esos críticos. Consiste ese postulado en afirmar la dependencia literaria inmediata de los evangelios respecto a otro de ellos o a algún documento único. Veremos como esto no se verifica en la perícopa que sirve de tema al presente estudio. Pero antes tratemos de mostrar con algunas comparaciones que el postulado en cuestión ni siquiera se verifica habitualmente.

A menudo, a partir de una analogía literaria se deduce indebidamente una dependencia documental. Un paralelo verbal en un mismo contexto no basta para poder afirmar la dependencia de uno de los testigos respecto del otro: todo el mundo convendrá en ello sin dificultad. Los textos B y C son semejantes: tal cosa no significa que B dependa de C o viceversa; ambos pueden proceder de un antepasado común A, del que les vienen las

der aramaische Matthäus, en *Synoptische Studien* (Miscelánea A. Wikenhauser; Munich 1953) 162.

[19] L. Vaganay, *Le Problème synoptique* (Tournai/París 1953) 405-425.

[20] X. Léon-Dufour, *Autour de la question synoptique:* «Recherches de Science religieuse» 42 (1954) 549-584.

semejanzas. Tal será el caso habitual: no una dependencia, sino un contacto literario entre B y C.

Un ejemplo ilustrará esta verdad de sentido común. En el comentario publicado en 1946 por F. Amiot sobre la primera carta a los Tesalonicenses (p. 247), a propósito de la ocasión que indujo a Pablo a escribir, leemos: «Había, sin embargo, sombras en el cuadro.» Ahora bien, impreso diez años antes, encontramos en idéntico contexto el mismo cliché en Zuzy (p. 130). De ello no se sigue que Amiot dependa de Zuzy. En efecto, todavía descubrimos un cliché análogo (a veces con interversión de palabras, otras veces «una» sombra, otras «algunas» sombras) en 1946 en Riciotti (§ 430), en 1944 en Renié (p. 65), en 1937 en Holzner (p. 218), en 1925 en Goguel (p. 290), en 1908 en la primera edición de Prat (p. 104), en 1905 en Lemonnyer (p. 3), y la lista podría prolongarse. ¿Quién se atreverá a determinar la filiación respectiva de esos autores?

Veamos otro caso en que el veredicto sería más fácil, pero ¡en qué condiciones! Ciertos *Cuadros comparativos* [de los] *Evangelios sinópticos,* cicloestilados en 1950 para uso de los estudiantes en cierta Facultad de teología, no ofrecen indicación alguna de fuente utilizada. Por mi parte compruebo que existe en ellos gran semejanza con el opúsculo de J. Weiss-R. Schütz, *Synoptische Tafeln* (Gotinga 1929): el mismo orden en las perícopas, la misma numeración, los mismos colores. Tales semejanzas no bastan, con todo, para deducir la dependencia; si puedo admitir esta última con gran probabilidad, ello se debe a ciertos errores de nota: el folleto cicloestilado reproduce la numeración de Huck, válida en 1929, pero pasada ya de moda en 1950; por si esto fuera poco, transcribe además dos faltas de imprenta del modelo.

El dilema: *O dependencia escrita o tradición oral,* no sirve, puesto que puede haber existido solamente contacto literario. Esta es incluso la sola afirmación que se desprende habitualmente de los datos; poco importa el modo de contacto, dependencia de un antepasado común o reminiscencia de un texto leído u oído, el hecho no es por ello menos cierto. Mas para poder afirmar una dependencia inmediata, será menester que *todos* los fenómenos literarios puedan justificarse por un trabajo de razón de parte del escritor. Basta con que surjan a lo largo del texto anomalías, aun de carácter microscópico, para que vuelva a ponerse en tela de juicio la dependencia inmediata y nos

veamos obligados a adoptar una posición de repliegue: sólo hay contacto literario.

Estas reflexiones generales van a adquirir todo su valor en el examen minucioso que haremos de las redacciones primero en su fase de escritos, luego en sus etapas presinópticas: entonces habremos ya precisado en qué contexto pudo tener lugar el contacto literario. El lector temeroso de análisis detallados puede pasar algunas páginas para ir directamente a las conclusiones que de ellos deducimos.

CONTACTOS LITERARIOS ENTRE LAS VERSIONES

Al confrontar los textos, comprobaremos que poseen elementos estables y elementos movibles; para distinguirlos no se requiere mayor sutileza, como tampoco para remontarse a las intenciones de los escritores; se precisa únicamente perspicacia: así los temas semejantes podrán reconocerse bajo diversas formas, expresión de distintos entornos culturales. Tratemos por tanto de separar los datos estables de la tradición de los elementos que varían; este análisis muestra cómo debió de «formarse» dicha tradición.

Encuentro con la muchedumbre

Mt 17	Mc 9	Lc 9
14 Y cuando llegaron junto a la *muchedumbre,*	14 Y al llegar junto a los discípulos, vieron una gran *muchedum-* en torno a ellos [*bre* y a algunos escribas disputando con ellos.	37 Al día siguiente, mientras bajaban del monte, una gran *muchedum-* [*bre*

Marcos especifica el dato común a las tres redacciones. Es a los discípulos a quienes se acerca el grupo de Jesús: en torno a dichos discípulos se halla la muchedumbre y algunos «escribas» que discuten con ellos. Detalles éstos bien integrados en el relato. Surgen aquí dos hipótesis posibles, entre las que podrá tomarse opción tras un estudio exhaustivo de esos fenómenos: o bien Marcos habla natural y espontáneamente, o bien ciertas du-

rezas en su frase nos permiten descubrir un esquema sólido preexistente.

Mateo no menciona ni a los discípulos ni a los escribas. Tal vez se trate de una supresión voluntaria por su parte. En todo caso, su relato no presenta huella alguna de retoque o adaptación de un texto más complicado. Notemos solamente el empleo del genitivo absoluto sin sujeto (al llegar junto a, *elthontôn pros,* según los mejores manuscritos), que expresa en mal griego el giro correcto de Marcos.

Lucas, en cambio, más meticuloso en punto a historia que Mateo, habría sin duda conservado, de haber tenido a la vista el texto de Marcos, la mención de los discípulos; efectivamente, nada en su frase deja suponer que los nueve discípulos estén allí (en 9,37, se habla de los tres), siendo así que se mencionan en 9,40. ¿Por qué habría Lucas de omitir voluntariamente un rasgo que haría de su «modelo» un relato mejor introducido? ¿Se trata de un olvido? En lugar de acusarle de inatención, basta con suponer que no disponía del texto de Marcos al redactar el suyo.

En cuanto a la mención que hace de la «gran» muchedumbre, en modo alguno constituye una prueba, ni siquiera secundaria, de la dependencia inmediata de Lucas con respecto a Marcos. Tal mención, en efecto, se explica como una costumbre de Lucas, que no queda por debajo de Marcos cuando se trata de señalar la presencia de grandes muchedumbres [21].

Las precisiones añadidas por Lucas (al día siguiente, al bajar del monte: cf. Mt 17,9 = Mc 9,9) se deben al encadenamiento con la escena de la transfiguración.

Se acude a Jesús

M 17	Mc 9	Lc 9
	15 Y en seguida toda la multitud, al verle,	37 (una multitud)
14 un hombre se le acercó y, doblando la rodilla ante él,...	quedó sorprendida, y, corriendo hacia él, le saludaban.	salió a su encuentro.

Bajo formas diferentes, la tradición ha conservado el recuerdo de un saludo especial.

21 Omite solamente el rasgo de Mc 10,46, da un equivalente del mismo en Mc 6,34 y señala por añadidura la cosa en Lc 5,15.29; 6,17; 7,11.12.

En *Marcos* y *Lucas* es la muchedumbre la que «corre hacia él» (Mc), sale «a su encuentro» (Lc). Lucas presenta quizá una reminiscencia de la tradición de Marcos, no una transformación estilística. Cierto que el mismo Lucas muestra algún apego por la expresión «salir al encuentro» *(sunantaô)*, que emplea cuatro veces (Lc dos veces, Hch dos veces, Heb dos veces), pero más todavía gusta de utilizar el verbo «correr a saludar» (*aspazomai,* Lc dos veces, Hch cinco veces): ¿Qué clase de preferencia le habría inducido a retocar dicho verbo en Marcos?

Mateo, por su parte, presenta no una semejanza, sino una diferencia difícilmente justificable a partir de un texto-fuente, mientras que en los orígenes de su propio relato podemos hallar un recuerdo análogo: «un hombre se le acerca y, doblando la rodilla...». ¿Será preciso ver en ello el trabajo meditado de un escritor que concentra en un solo hombre el gesto colectivo de la muchedumbre? ¿No es más verosímil pensar que el relato de Mateo se fue puliendo a fuerza de ser recitado una y otra vez, en función de las necesidades «simplificadoras» del medio litúrgico?

Un hombre suplica a Jesús que cure a su hijo,
de lo que no han sido capaces los discípulos.

Mt 17	Mc 9	Lc 9
14 un hombre se le	17 Y uno	38 Y he aquí que
acercó y, doblando la	de la muchedumbre	un hombre
rodilla ante él,		de la muchedumbre
15 le dijo:	le respondió:	exclamó, diciendo:
Señor,	Maestro,	Maestro,
apiádate	te ha traído	te ruego que
de *mi hijo.*	a *mi hijo*	mires hacia *mi hijo.*
16 *Y* le he traído	18 *y* he dicho	40 *y* he rogado
a tus discípulos	*a tus discípulos*	*a tus discípulos*
	que lo echen fuera,	que lo echen fuera,
y no han podido	*y no han* tenido	*y no han* podido.
curarlo.	la fuerza.	...

Tres clases de contactos:

a) *Diferencias explicables como retoques estilísticos*

Un hombre: *anthrôpos,* Mt; *heis,* Mc; *aner,* Lc.

De la muchedumbre: *ek tou okhlou,* Lc; *apo tou okhlou,* Lc; nada en Mt.

Viene diciendo: *proselthen legôn,* Mt; *apekrithe,* Mc; *eboesen legôn,* Lc.

Señor, en Mt; Maestro, en Mc Lc.

El hecho de pedir a Jesús, Mt Lc contra Mc.

A tus discípulos, Mt Mc Lc, he traído, Mt; he dicho, Mc; he pedido, Lc.

b) *Contactos literarios ciertos*

Mt Mc Lc: mi hijo.

Mt Lc: no han podido.

Mc Lc: la muchedumbre, Maestro, echarlo fuera .

Además, hallamos una curiosidad lingüística semejante a las que señala Hawkins [22] y que no puede explicarse mediante un simple trabajo literario:

Mc 17: enegka *ton huion mou* pros *se.*

Mt 16: prosenegka *auton... tois mathetais sou.*

El mismo sujeto, verbo y complemento directo, pero complemento indirecto diferente: a ti, Mc; a tus discípulos, Mt. ¿Se trata del mismo gesto? ¿Este corrimiento no indicará un contacto literario anterior al estado actual de los textos?

c) *Tema de la petición en Marcos*

Leemos en él: «*Te* he traído a mi hijo», como si el hombre recordara con su gesto que la petición por él dirigida no era a los discípulos, sino a Jesús en persona. Esta observación nos evita tener que tildar a Marcos de incoherente, al suponer que dicho evangelista no se dio cuenta de que de hecho no traen al endemoniado hasta el versículo 20. Además Marcos pudo tanto mejor trasponer la oración de súplica al acto de traer, cuanto que reproduce otra súplica, magnífica, en la segunda parte del relato (22-24). En suma, el recuerdo de una petición hecha por el padre se fijó diversamente en la tradición según los intereses del momento en que se relataba.

La descripción de la enfermedad

He aquí el punto álgido, piensa el lector: ¿Acaso Marcos no contiene la mayoría de los elementos que se hallan dispersos en

[22] J. C. Hawkins, *Horae synopticae* (Oxford ²1909) 55-77.

Mateo y Lucas? A pesar de todo creemos que ello no es motivo suficiente para optar por la dependencia inmediata de los dos últimos con respecto a Marcos.

Mt 17	Mc 9
15 tiene epilepsis	
sufre mucho,	
pues a menudo	22 y a menudo
cae en el fuego	le arroja al fuego
y muchas veces en el agua;	y a las aguas
	para hacerle perecer.

En los dos primeros rasgos señalados por Mateo (epiléptico, mal), podría sin duda verse un «resumen» de la larga descripción de Marcos; pero no menos puede reconocerse la sobriedad característica del mismo Mateo, que, a diferencia de Marcos, gusta de las presentaciones hieráticas. La elección entre ambas interpretaciones depende de una vista de conjunto de sus evangelios.

En cuanto a la caída en el agua y en el fuego, se trata de una descripción clásica del epiléptico, en la que pueden distinguirse los cuatro elementos: aire (luna), fuego, tierra (caída), agua.

«Las aguas» (*hydata:* Mc) es una expresión más semítica que «el agua» (*hydôr*: Mt), pero ¿acaso Mateo se muestra avaro con los semitismos? ¿No conviene más bien admirar el ritmo de su texto? Por otra parte, tal vez Mt trató de mejorar el contexto de Mc. De hecho, en Marcos la descripción no corresponde exactamente a la pregunta de Jesús y apenas sigue la respuesta del padre. Pero, aun en tal caso, ¿qué necesidad tenía Mateo de consultar a Marcos para redactar esta descripción, anticiparla y mejorarla en un bello texto cadencioso? Los datos no nos obligan en modo alguno a afirmar una dependencia por parte de Mateo en esta descripción común, tan común que puede sencillamente calificarse de clásica.

Lucas parece depender de Marcos más estrechamente que Mateo. Pero, mirándolo de cerca, tampoco esta dependencia es inmediata. Enumeremos los elementos semejantes:

Lc 9	Mc 9
39: grito y convulsión	26: grito y convulsión
(convulsión) y espumarajos	20 convulsión y espumarajos (cf. 18)
le abandona con dificultad	18 = (?) queda rígido
le deja destrozado	26 = (?) le creen muerto
42: le arroja en tierra	18 (y 20 en cuanto al fondo)
violenta convulsión.	20: violenta convulsión.

Con frecuencia se interpretan esos datos diciendo que, según su costumbre, Lucas pone orden en la descripción de Marcos. Así el endemoniado de Cafarnaún, en lugar de gritar dos veces (Mc 1,23.26), no da sino un gran grito (Lc 4,33). La comparación es superficial: Lucas no reúne aquí dos gritos, sino que anticipa el grito final, cosa comprensible, ya que en su relato el demonio no es mudo (¿por qué?); además él mismo se repite, contrariamente a su costumbre, puesto que también anticipa la convulsión, que señalará de nuevo en el versículo 42.

En cuanto a los demás rasgos, si Lucas hubiese tenido a Marcos a la vista, nos aparecería con respecto al segundo como un entrecruzado de parecidos elementos independientemente escogidos y dispuestos. No ha podido aducirse justificación alguna del trabajo redaccional hecho por Lucas a partir de Marcos. Hagámonos algunas preguntas: ¿Por qué omite ciertos elementos de la descripción, siendo así que en el caso del endemoniado de Gerasa conserva todos los de Marcos? (Lc 8,26-39). ¿Por qué pasar por alto los detalles más significativos a juicio de los expertos en ciencia médica (argumento de mayor peso aún, si con ello se pretenden explicar ciertos «retoques» de Lucas, cf. Lc 4,35; 8,43): por ejemplo, el rechinar de dientes, el revolcarse por tierra, el lanzarse al fuego y al agua? ¿Por qué la extraña y vaga expresión: «y difícilmente se va de él»? ¿Por qué quitar fuerza al rasgo tan expresivo: «se pone rígido» sustituyéndolo por «le deja destrozado»? Y sobre todo, ¿por qué un agrupamiento diferente?

La duda que nace de estas preguntas se ve todavía reforzada por hechos de orden estilístico que no incumben a los críticos. En dos ocasiones el estilo de Lucas es más descuidado que el de Marcos. En el versículo 39, en lugar de la excelente oración circunstancial de Marcos 18: «y dondequiera que se apodera de él», Lucas emplea un giro semitizante: «y he aquí que un espíritu se apodera de él y de repente se pone a dar gritos». Si Lucas quiso poner en orden la descripción clínica de Marcos, ¿por qué ese cambio por una fraseología menos griega? Aún más signifiticativo es el versículo 42. El recuerdo de la crisis tenida en presencia de Jesús podría, en efecto, parecer transcrito de Mc 20; mas ¿por qué una incorrección de estilo que, en tal caso, aparece como voluntaria? La frase de Marcos es oscura, la de Lucas menos correcta: es preferible no utilizar el genitivo absoluto cuando el pronombre a que se refiere el participio desempeña un

papel en la oración principal[23]. Todos saben que Lucas no escapa a esta ligera incorrección[24], pero las consecuencias que cada cual saca de ello dependen de sus prejuicios con respecto a Lucas. Vemos así afirmar con facilidad su dependencia de Marcos cuando mejora a este último «corrigiéndolo» (Mc 5,2.18; 11,27) o «evitando» su falta (Mc 10,17; 13,1.3); pero se dejan de lado los puntos flacos de Lucas respecto a Marcos en Lc 18,40; 22, 10.53. De este modo en el relato que nos ocupa se señala la mejora de Mc 9,28 por Mt 17,19; mas no se hace mención de la inferioridad de Lucas en el versículo 42. Sin duda escribe Lucas habitualmente un griego mejor que el de Marcos, pero tal hecho nada tiene de sistemático respecto a este último evangelista. Manifiesta sencillamente un temperamento literario, no una preocupación de estilista que se esfuerza por corregir una expresión desafortunada. Semejante generalización exigiría no pocos sondeos y merece que la tomemos en consideración.

El apóstrofe de Jesús

Mt 17	Mc 9	Lc 9
17 *Respondiendo,* Jesús *dijo*: *¡Generación incrédula* y perversa! *¿Hasta cuándo* *estaré* con *vosotros?* ¿Hasta cuándo *os he de soportar?*	19 *Respondiendo,* él les *dice* *¡Generación incrédula!* *¿Hasta cuándo* *estaré* junto *a vosotros?* ¿Hasta cuándo *os he de soportar?*	41 *Respondiendo,* Jesús *dijo*: *¡Generación incrédula* y perversa! *¿Hasta cuándo* *estaré* junto *a vosotros?* y *os he de soportar?*

a) *Retoques explicables:*

Jesús (Mt Lc). Dijo: *eipen* (Mt Lc) por dice: *legei* (Mc). *Les dice* (Mc); *con vosotros* (Mt).

b) *Contactos literarios:* el apóstrofe aparece en los tres evangelios en términos casi idénticos. Para afirmar no obstante una dependencia, habría que justificar las siguientes variantes: el acuerdo de Mt/Lc en la expresión: «y perversa», que sencillamente significa que Mt/Lc tenían a su disposición otra fuente distinta de Marcos; la sustitución por Lucas con un prosaico «y»

[23] F. Abel, *Grammaire du grec biblique* (París 1927) § 74 g-i, p. 328.
[24] Lc 12,36; 15,20; Hch 4,1; 7,21; 19,30; 21,17; 25,7; 28,17.

(kai) de la solemne repetición de Mt/Mc («¿Hasta cuándo», *eôs pote... eôs pote*).

El diálogo con el padre

Solamente dos observaciones. Los defensores de Mc como fuente de Mt/Lc no acaban de justificar del todo la ausencia de este diálogo en estos últimos. ¿Habrá que suponer con algunos autores que Mateo no sólo tomó aquí y allá en Marcos tres o cuatro palabras para describir la enfermedad, sino que además trasladó el tema de la fe al diálogo final de Jesús con los discípulos? Hemos ya mostrado (pp. 190s) que tal cosa sería cargar a cuenta de los discípulos, taumaturgos impotentes, la lección dirigida al favorecido por el milagro; más que atribuirlo a un escritor, ¿no convendrá pensar que esa audaz transposición se operó involuntariamente en el curso de la tradición, como parecen sugerirlo las analogías verbales?

Mt 17	Mc 9
20 *dia ten oligo*pisti*an...* *ean ekhete* pist*in...* *ouden a*dunat*esei humin.*	23 *panta* dunat*a tôi* pist*euonti...* *boethei mou tei a*pisti*ai*

La descripción del milagro

No hay modificaciones notables. Apenas vemos cómo podría relatarse de otro modo según los hábitos estilísticos de cada uno y en función de los intereses que hemos expuesto en la primera parte.

El epílogo

Lucas lo escribe a su manera; más adelante veremos si sustituye por un coro final el diálogo cuya existencia se supone que conoció. Por lo que toca a Mateo y Marcos, ya hemos intentado explicar (p. 187) cómo Mt 17,20 fue sobreañadido y qué relaciones existen entre Mt 21 y Mc 29. La introducción del diálogo presenta un curioso fenómeno lingüístico.

Mt 17,19	Mc 9,28
*pros*elthont*es*	*eis*elthont*os autou*
	eis oikon
hoi mathetai	hoi mathetai
tôi Iêsou kat'idian	*autou* kat'idian

Las mismas palabras o casi y, sin embargo el sujeto es diferente en la subordinada: Jesús (Mc), los discípulos (Mt). Cierto que *proselthontes* es un término familiar a Mateo, pero ¿por qué ese cambio de sujeto, si no es a causa de un trabajo subterráneo llevado a cabo al irse transmitiendo el recuerdo?

De esta investigación verbal y estilística[25] resulta un hecho evidente: los contacto literarios entre Mt/Lc, Mt/Mc, Mc/Lc, Mc/Mt/Lc son indisc ıtibles. Para explicar este hecho surgen tres hipótesis posibles:

— la de las relaciones mediatas a partir de un antecedente común,

— la de las relaciones mediatas por reminiscencias de lectura o audición,

— finalmente, la de una dependencia documental inmediata.

Podemos, si no decidir entre las dos primeras, eliminar al menos la tercera: en efecto, este breve episodio presenta demasiadas modificaciones, que nos ha parecido imposible reducirlas a simples retoques literarios. Modificaciones:

— *de orden verbal:* los tres fenómenos lingüísticos que asemejan Mt 16 y Mc 17, Mt 19 y Mc 28, Mt 20 y Mc 23s;

— *de orden estilístico:* «las correcciones» de Lc 39 sobre *Mc 18* y de *Lc 42* sobre *Mc 20;*

[25] No nos hemos detenido en el argumento de la alternancia de las concordancias Mt/Lc contra Mc, argumento con tanta insistencia subrayado por L. Vanagay, que deduce la existencia de una fuente distinta de Marcos en la redacción de Mateo y Lucas. Suponiendo que fuese válido, tal argumento sólo prueba una cosa: al redactar, Mateo y Lucas dispusieron de otra fuente independiente de Marcos; no trata de mostrar que Marcos sea la fuente de ambos; ni puede probar que esta otra fuente sea un documento único, porque supone explicadas las pequeñas divergencias existentes entre Mateo y Lucas, injustificables de hecho por el solo trabajo del escritor.

— *de orden literario:* las omisiones de datos útiles para el relato; así, Lucas no menciona a los discípulos ni tampoco ciertos rasgos de la enfermedad; Lucas y Mateo suprimen los temas de la fe del padre y de la lucha con Satanás. Los desplazamientos y variantes en la exposición de los temas: Mateo a propósito del saludo a Jesús y el tema de la fe; Marcos por sus numerosas añadiduras y el momento de la súplica.

Partiendo de todos estos hechos, creemos que no puede hablarse *de dependencia inmediata mutua, sino sólo de contacto* literario.

HISTORIA DE LOS CONTACTOS LITERARIOS

Nuestra tarea no ha finalizado. Debemos precisar aún en qué fase de la formación de los textos evangélicos se produjeron dichos contactos literarios. Los análisis de los evangelios llevados a cabo en la primera parte de este estudio nos han conducido a resultados que vamos a aprovechar ahora.

La historia del esquema común subyacente parece abarcar dos etapas literarias: el esquema sin diálogo y el esquema con diálogo.

El milagro sin el diálogo final

El contexto posterior del episodio deja entrever cierta fluctuación a propósito del final del relato. Por otra parte, el análisis de Marcos nos ha mostrado que en una etapa anterior de la tradición pudo insertarse un relato de milagro (Mc 9,20-27) en un relato complejo con diálogo (Mc 9,14-19 y 28-29). Lo que sin la versión de Lucas sería pura hipótesis crítica, es en ella realidad.

¡No!, objetan algunos, porque Lucas ha suprimido el diálogo que leyó en Marcos; mas creemos haber mostrado ya suficientemente que no tenemos derecho a calificar a Lucas de simple epígono de Marcos. Su trabajo no consistió en simplificar una narración compleja, sino que reasumió a su manera una tradición sencilla de milagro de exorcismo. Su versión viene a ser así testigo viviente de esa fase de la tradición evangélica.

En Marcos pueden apreciarse huellas de esa misma etapa. Como tantos otros, el relato de milagro forma también una uni-

dad literaria. Un primer indicio lo confirma: la manera en que se introduce el diálogo, con la mención de la «casa» (cf. 7,17), y, en general, de modo bastante deslavazado[26]; otro indicio sugiere que el fragmento pudo ser transmitido en un contexto de recitación litúrgica, es la lección del versículo 14, apoyada por manuscritos de gran autoridad, según la cual Jesús sólo viene y ve *(elthôn* y *eiden)*, lección que rompe con el contexto anterior y ofrece un comienzo perfecto sin enlace alguno topográfico o cronológico.

Los versículos 20-27, injertados en el conjunto, son como una rama caída de la misma tradición de milagro sin diálogo. En ellos solamente se encuentra el tema de la fe exigida por Jesús al padre del niño.

En Mateo, parece más difícil hallar un vestigio de esta tradición más sencilla. Hemos observado sin embargo que, tras la preocupación catequética, podía reconocerse un contexto «litúrgico», cuyo principal afán consistía en hacer resaltar lo más posible la figura de Jesús.

En esta etapa precisamente tuvieron lugar numerosos contactos literarios entre *las tres versiones:* esquema idéntico, súplica del padre, detalles en la descripción de la enfermedad, apóstrofe. En ella igualmente se efectuaron los curiosos desplazamientos verbales observados entre Mateo y Marcos. Sería sumamente aventurado querer determinar un texto primitivo, puesto que excelentes observaciones y datos se hallan diseminados por igual en las tres versiones. Aquí, además, el interés de tal reconstrucción parece escaso, si no nulo.

Más interesante será comprobar la facilidad con que se comprende ahora la situación de Lucas. Sus semejanzas con Mateo o Marcos quedan justificadas, y más aún sus libertades. Lucas no tuvo por qué despojar los materiales de la forma en que los revistió Marcos; ni atenuó el tema del duelo de Jesús con Satán, precisamente él, que se interesa tanto o más que Marcos por la lucha con el mismo Satán[27]. Tampoco dejó deliberaramente de lado el tema de la fe exigida al padre del niño, ni torpemente omitió los rasgos más significativos de la enfermedad.

26 Cf. Mc 10,10-12; para sentencias 2,21-22.27-28; 3,27-29.
27 Cf. Lc 4,13; 22,3; 10,18; 13,16.

El milagro con el diálogo final

Mateo es quien en su estado actual representa mejor la fase catequética de la tradición, sobre todo si se admite la autenticidad del versículo 21. La lección dada a los discípulos se inserta a maravilla en la segunda época de la vida pública de Jesús.

Marcos no se contenta con reflejar simplemente esa fase catequética. Se da en él un fenómeno de ampliación. Todo sucede como si ciertos recuerdos suplementarios vinieran a adobar un esquema ya fijo (Mc 9,14-16, y quizá 20-27 procedente de la misma fuente complementaria). No se trata de una composición literaria a partir de dos documentos, sino de una simbiosis operada probablemente en el curso de la predicación. Nada tiene de imposible tal proceso psicológico, ni siquiera en nuestros días. Todo predicador sabe muy bien cómo puede dejarse guiar por un esquema sólido, seguir su marcha y, no obstante, darle un toque personal mediante nuevos conocimientos, retener gran número de expresiones estereotipadas, sin dejar por ello de disponer de modo diferente los materiales. Tras estos suplementos, que proceden, sin duda, de la predicación de Pedro, se trasluce el mismo tema catequético fundamental que en Mateo.

En esta etapa tuvieron lugar contactos literarios entre *las dos tradiciones,* como lo sugiere el fenómeno lingüístico que relaciona las introducciones con el diálogo. Asimismo hubo contaminación de los versículos Mt 21 y Mc 29. En cambio, no parece posible atribuir a Mateo una transposición del tema de la fe sobre los discípulos; el bosquejo, que antes hemos intentado delinear a propósito de la prehistoria probable de estos versículos, nos parece más satisfactorio. En todo caso, no tenemos ya que preguntarnos por qué Mateo suprimió el tema predominante en Marcos del triunfo de Jesús sobre el demonio, ni los detalles de su fuente particular: el encuentro de ambos tuvo lugar en una etapa anterior.

Finalmente, el relato actual de Marcos se presenta paradójicamente como el más elaborado desde el punto de vista teológico. La perspectiva que veía el acontecimiento como un milagro y la tendencia catequética, que retenía del mismo la lección a los discípulos, fueron absorbidas por el deseo de poner al lector en presencia del triunfo de Jesús sobre el demonio. A su manera, este relato hace también suya la grandiosa presentación litúrgica subyacente en Mateo, mas convirtiéndola en un drama:

el misterio de Jesús que triunfa de la muerte arrancando al demonio su presa.

* * *

Antes de deducir algunas reflexiones de nuestros análisis, hemos de decir una palabra sobre el *hecho* histórico que dio origen a la tradición evangélica. El lector moderno se pregunta a veces si, a causa de las indecisiones observadas en la tradición, no será imposible remontarse hasta el hecho en bruto. Repitámoslo. Los evangelios en modo alguno tienden a lo que nuestros contemporáneos consideran como un ideal: alcanzar los hechos independientemente de su sentido religioso. No se llega, pues, al suceso despersonalizando los relatos; ni, a la inversa, recurriendo a un falaz concordismo que compone una trama con diversos rasgos tomados indistintamente de las tres versiones y, sobre todo, gracias a una imaginación que se encarga de cimentar esos materiales dispares. Al hecho histórico sólo puede llegarse, con mayor o menor precisión, a través de las presentaciones variadas de los evangelistas.

El acontecimiento subyacente a las tres versiones es histórico en su conjunto: historicidad que sólo puede ponerse en tela de juicio negando a priori la posibilidad del milagro. Precisemos. La muchedumbre, el padre y su hijo epiléptico, la impotencia de los discípulos (el apóstrofe de Jesús), la súplica y acto de fe del padre, el sorprendente exorcismo, son todos ellos detalles globalmente afirmados por las narraciones y sin los cuales el episodio perdería toda su consistencia. En cuanto al sentido que ha de darse a la escena, el margen de libertad es mayor. Oscilará entre el gesto de triunfo de Jesús sobre el demonio hasta el de misericordia, sin olvidar la lección a los discípulos: perspectivas religiosas que unifican los detalles que nos permiten asistir al suceso.

Por el contrario, si quisiéramos a toda costa determinar el tenor exacto de las palabras del padre al describir la enfermedad, afirmar que de la misma hizo dos descripciones, precisar el momento en que tuvo lugar dicho diálogo, sostener que la sentencia sobre la fe que todo lo puede fue pronunciada en esta ocasión, nos meteríamos en un callejón sin salida cierta. Tal incertidumbre, sin embargo, no es obstáculo para que el mejor modo de entender el alcance del gesto y sentencia del Señor consista en entrar en la perspectiva de cada uno de los evangelistas. A pesar

de esta franja de sombra que cae sobre el suceso, una luz clara ilumina la escena: se nos invita a admirar a Jesús, a oír su doctrina sobre la necesidad de la oración, a contemplar su triunfo sobre el demonio. Todas estas lecciones se hallaban en potencia contenidas en el suceso único; cada evangelista las ha aprovechado a su manera.

Para comprender plenamente los relatos de un mismo episodio, hay, pues, que abordarlos sin prejuicio alguno. Ante el hecho sinóptico, el exegeta no puede dejar de tener una hipótesis crítica; ésta, no obstante, ha de ser más bien una hipótesis de trabajo que un sistema rígido que, a modo de armadura de Saúl, comprima los datos y paralice la lectura.

En el episodio del epiléptico, como en el caso de los tres milagros ya estudiados y de las dos parábolas que aún hemos de examinar, las versiones sinópticas no se pueden explicar simplemente mediante retoques literarios efectuados por Mateo y Lucas en el texto de Marcos, o por Mateo, Marcos y Lucas en el de un supuesto Mateo arameo traducido al griego. Un análisis minucioso revela hechos tenues, ciertamente, pero diseminados en el conjunto de los relatos; tales hechos no permiten deducir la dependencia inmediata de los textos respecto a uno o varios textos-fuente. En cambio, se explican bien por *contactos literarios* entre las tradiciones de que dependen. Emitir la hipótesis de los contactos literarios no significa evadirse de las vaguedades de la tradición oral, al menos tal como nos presentan esta última habitualmente; se trata de hacer mayor hincapié en el *entorno vital* vivo de la Iglesia naciente, en que las tradiciones se formaron y pudieron influenciarse mutuamente. Con ello nos procuramos al mismo tiempo un instrumento de análisis que, tras las perspectivas propias de tal entorno vital y de los redactores sinópticos, detecta todas las riquezas de la tradición. Así, la crítica de las formas descubre vestigios de la tradición más primitiva en los textos teológicamente más elaborados. Todo tiene algo de bueno.

Pero esto no se halla sino cuando se busca en el contorno donde se formó. El análisis no suprime la crítica documental, con sus interesantes resultados; más bien tiende a completarla añadiéndole la crítica del medio ambiente en que tuvieron origen y se transmitieron esos documentos. Más que enzarzarse en interminables discusiones sobre la anterioridad relativa de los textos sinópticos actuales o suponer que basta con estudiar a Marcos,

es importante precisar cuál fue el contexto presinóptico. Sólo entonces se pone de manifiesto la riqueza de la tradición primitiva. Desde sus orígenes, los mismos sucesos se interpretaron diversamente; aunque fijados en parte, los textos fueron leídos con perspectivas diferentes. La crítica que intenta remontarse a estas diversas orientaciones no sólo presenta un interés científico, sino que da fundamento literario a las múltiples interpretaciones que un mismo pasaje de los evangelios suscita en el cristiano de hoy, al igual que ocurrió en las generaciones primitivas.

VII

EL ANUNCIO DE LA IGLESIA

ESTUDIO DE ESTRUCTURAS
(Mt 14,1-16,20)

Los estudios precedentes tenían como objeto un episodio particular, bien delimitado. El análisis no se extendía a conjuntos más amplios sino en la medida en que lo exigía la inteligencia del propio texto: así, la proximidad de la transfiguración ilumina la escena de la curación del epiléptico, el exorcismo del endemoniado de Gerasa subordina a la misión de los paganos el episodio de la tempestad calmada. El presente estudio [1] pretende abordar un conjunto de textos agrupados por un evangelista, o, más exactamente, organizados con una intención precisa.

Ahora bien, esta actividad redaccional se ejerció a partir de conjuntos que se formaron muy pronto en la tradición evangélica [2]. Varias tradiciones a propósito de un mismo suceso se fusionaron, por ejemplo en el episodio del epiléptico de Marcos, o en la curación del paralítico de Cafarnaún (Mt 9,1-8**). Otros episodios se vieron mutuamente interpuestos (curación de la hemorroísa y resurrección de la hija de Jairo: Mt 9,18-26**); controversias (Mc 2,1-3,6), milagros (Mt 8,1-17) fueron agrupados en colecciones; dichos diversos se fueron añadiendo a relatos preexistentes, como la palabra sobre la fe en el episodio de la tempestad calmada (Mc 4,40), la de los gentiles (Mt 8,11-12); otras fueron agrupadas (Mc 9,33-50) constituyendo unidades que han permitido la composición de vastos conjuntos denominados discursos (Mt 5-7); escenas o sentencias, finalmente, se vincularon a ciertos lugares: Cafarnaún (Mc 1,21-38), lago de Tiberíades (Mc 4,35-5,43).

[1] Este estudio reasume el trabajo publicado en *L'homme devant Dieu* (Miscelánea ofrecida al P. Henri de Lubac, París 1963) 37-49.

[2] Sobre los conjuntos de unidades literarias presinópticas, véase EHJ, pp. 284-285.

Tales conjuntos, cada vez más complejos, acabaron dando forma a nuestros evangelios actuales. Así se formaron, al decir de ciertos críticos, dos grandes composiciones: una, jalonada por los tres anuncios del misterio pascual (Mt 16,21-20,34*), introducía el relato de la pasión; la otra narraba el ministerio en Galilea que, a nuestro parecer, se traducía en el fracaso de Nazaret (Mt 3,1-13,58*). Entre estos dos cuerpos se fueron agrupando otros relatos para servir de enlace, como la secuencia 14-1-16,20 compuesta por Mateo.

Viendo la manera en que este último trata sus fuentes, mediante adiciones, supresiones, paralelos, se entra poco a poco en su perspectiva teológica. Uno de sus centros de interés es la constitución de la Iglesia: tras la profesión de fe de Pedro, Jesús anuncia que sobre él fundará su Iglesia (Mt 16,18-19). ¿Hasta qué punto esta revelación mayor viene preparada por los episodios anteriores? A esta pregunta quisiera responder el presente análisis de estructura.

Situemos con mayor precisión los capítulos que vamos a estudiar. El evangelio de Mateo puede dividirse en dos grandes secciones (3-13 y 14-28). Recordemos el contenido de la primera: Jesús se presenta al pueblo judío, que se niega a creer en él. Tras un tríptico en que vemos a Juan Bautista predicar, a Jesús hacerse bautizar y, por fin, al mismo Jesús triunfar de Satán, tres grandes subdivisiones se dejan entrever:

— Jesús todopoderoso en obras y palabras (4,12-9,34);
— Los discípulos enviados por el Maestro (9,35-10,42);
— La opción por y contra Jesús (11,1-13,52).

Este primer período de la vida pública acaba con el fracaso de Jesús en Nazaret (13,53-58), que cierra el paréntesis abierto al principio de dicha vida pública, cuando Jesús sale de Nazaret en dirección a Cafarnaún (4,12). No es éste el momento de justificar el plan del primer evangelio [3]. Basta con haber hecho mención del mismo, para mostrar a continuación el modo en que se abre la segunda parte, en la que Mateo describe la pasión y gloria de Jesucristo (14,1-28,20).

[3] Véase el plan que proponemos en *Introduction à la Bible* 2 (1959) 172-178.

La profunda unidad de los textos que se extienden de 14,1 a 16,20 no se pone de manifiesto en una primera lectura. Podría creerse que Mateo no tiene otra intención que seguir a Jesús en sus desplazamientos sucesivos. Los relatos parecen unidos al azar. Se pueden distinguir:

— *episodios:*

punto de vista de Herodes sobre Jesús: 14,1-2;
retrospectiva sobre la muerte de Juan Bautista: 14,3-12;

— *relatos de milagro:*

dos multiplicaciones de panes: 14,15-21; 15,32-38;
marcha sobre las aguas: 14,22-33;
curación de la hija de la cananea: 15,22-28;

— *sumarios de curación:* 14,14; 14,34-36; 15,30-31;

— *controversias:* 15,1-9; 16,1-4;

— *diálogos:*

con la muchedumbre: 15,10-11;
con los discípulos: 15,12-20; 16,5-12.13-20;

— *indicaciones de lugar:*

el desierto: 14,13;
la montaña: 14,23; 15,29;
travesía del lago: 14,13.34; 15,39;
desplazamientos, a Genesaret: 14,34;
a la región de Tiro y Sidón: 15,21;
a orillas del lago: 15,29;
a Magadán: 15,39;
a la región de Cesarea de Filipo: 16,13.

Estos últimos datos topográficos permiten, no sin alguna dificultad, trazar el itinerario seguido por Jesús durante sus desplazamientos. ¿Habrá que deducir por ello que Mateo, al multiplicarlos, tuvo la intención de hacer el reportaje de esos viajes locales? De este modo piensan los comentadores que titulan esta sección: «Jesús en constante desplazamiento.» Prestan así a Ma-

teo una intención puramente biográfica (en el sentido moderno del vocablo) y olvidan que sus composiciones obedecen ordinariamente a un propósito teológico. De hecho, esta sección, que es llamada «narrativa», parece estar bien organizada, de modo que puede ofrecer, como es costumbre en Mateo, una enseñanza del Maestro. Pero entonces, ¿qué enseñanza es ésta? Vamos a verla desprenderse de la estructura misma del grupo de episodios. La comparación con la sección paralela de Marcos y el estudio de los procedimientos literarios utilizados nos guiarán en nuestra investigación.

Mateo no trabajó sobre materiales sueltos, al modo en que nosotros acabamos de presentarlos enumerándolos según sus géneros literarios, sino que disponía de conjuntos más amplios. En el caso que nos ocupa, ciertas investigaciones han llevado a pensar que coexistieron dos tradiciones. Una de ellas, utilizada por Lucas (9,10-21) y Juan (6), unía la multiplicación de los panes y la profesión de fe de Pedro; la otra, representada por Mt/Mc, organizaba los recuerdos según dos relatos de multiplicación de los panes. Mateo y Marcos dependían no el uno del otro, sino ambos de un esquema catequético de la tradición presinóptica: la «sección de los panes» [4]. Conforme al procedimiento nemotécnico de las asociaciones verbales, ciertos fragmentos de origen y factura diversos, pero que en su mayoría contienen las palabras «pan» y «comer», van ligadas entre sí por esos términos que les son comunes, formando de este modo una unidad literaria.

Esta «sección de los panes» comprendía:

— ciertamente: los dos relatos de los panes multiplicados en el desierto, en los que se hallan las palabras «comer» y «pan» [5]; asimismo, el diálogo con los discípulos sobre la levadura de los fariseos y saduceos [6];

— probablemente: la controversia y el diálogo sobre el ali-

[4] L. Cerfaux, *La Section des pains*, en *Synoptische Studien* (Miscelánea A. Wikenhauser, Munich 1954) 64-77 (= Recueil L. Cerfaux, t. I, pp. 471-485). Véase también E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (Gotinga 1937) 121.

[5] Mt 14,13-21 = Mc 6,31-44; Mt 15,32-39 = Mc 8,1-10 (subrayamos los versículos en que aparece la palabra *artos*): Mt 14,16.*17*.*19*.*19*.20.21; 15,32.*33*.*34*.*36*.37.38; Mc. 6.31.*36*.*37*.*37*.*37*.*38*.*41*.*41*.42.44.*44*; 8,1.2.*4*.*5*.*6*.8.

[6] Mt 16,5-12; Mc 8,14-21s: la palabra pan se halla en Mt 16,*5*.*7*.*8*.*9*.*10*.*11*.*12*; Mc 8,*14*.*14*.*16*.*17*.*19*.

mento [7], el episodio de la cananea [8], quizá también la marcha de Jesús sobre las aguas [9].

Nuevo indicio de la formación de este grupo primitivo: la fluctuación de las indicaciones topográficas (por ejemplo, Jesús se dirige, según Mt 15,39, a Magadán, o, según Mc 8,10, a Dalmanuta) muestra que en la sección original el interés no se concentraba en primer lugar ni exclusivamente en un desplazamiento de tipo biográfico: la acumulación de los términos «pan», «comer», sugiere que se orientaba más bien hacia los misterios eucarísticos. La catequesis eucarística se distingue con bastante claridad en Marcos, que comienza una nueva sección con la primera multiplicación de los panes (6,31-44). Lo que precede va presidido por la misión de los Doce y pertenece todavía al ministerio en Galilea.

Mateo y Marcos debieron de utilizar este esquema común en función de sus perspectivas personales. Su confrontación nos ayudará a discernir el respectivo trabajo redaccional de ambos. Dicha confrontación, en efecto, pone en evidencia, dentro de la sección común, diferencias notables: y ello no solamente en la redacción de los episodios recibidos de la tradición, por ejemplo, en los sumarios de milagros (Mt 14,34-36 y Mc 6,53-56; Mt 15,29-31 y Mc 7,37) o en algún que otro matiz de interpretación, sino por el hecho mismo de los añadidos de cada uno:

— Mt añade el episodio sobre Herodes y Juan (14,1-12),
el recuerdo de Pedro andando sobre las aguas (14, 28-31);
— Mc añade la curación del sordo tartamudo (7,32-36),
la curación del ciego de Betsaida (8,22-26).

Un problema se plantea, sin embargo: ¿Por qué Mateo y Marcos añaden a todo este conjunto la profesión de fe de Pedro? ¿No pertenecía dicho episodio a alguna unidad originaria? Tal hipótesis se vería confirmada por la otra tradición Lc/Jn, que precisamente une multiplicación de los panes y proclamación mesiánica de Pedro. La secuencia en tal caso no sería obra de los

[7] Mt 15,1-20; Mc 7,1-23; las palabras clave se hallan en Mt 15,2.2.20; Mc 7,2.2.3.4.5.5.

[8] Mt 15,21-28; Mc 7,24-30, con las palabras clave en Mt 15,*26.27*; Mc 7,*27.28*.

[9] Por lo menos en Mc 6,45-52, en que aparece la palabra clave «pan»: 6,*25*.

evangelistas, sino que se remontaría a un reagrupamiento anterior.

Mas eso no es todo. La comparación ha de extenderse a los mismos textos paralelos, para descubrir en ellos, detrás de indicios literarios a veces insignificantes, la perspectiva del escritor [10]. Este método permite apreciar mejor la orientación teológica de Mateo, especialmente si se ahonda en su manera de presentar a las muchedumbres, a los discípulos, a los adversarios de Jesús. Se pone entonces de manifiesto la estructura de toda la sección.

UNA ESTRUCTURA TRIPARTITA

Las muchedumbres

La tradición sinóptica es unánime en establecer el siguiente hecho: en un momento dado, Jesús cambia de actitud respecto al pueblo de Galilea [11]. Tres factores históricos determinaron esta ruptura: 1) La incomprensión de las multitudes del verdadero mesianismo, incomprensión que se conjuga con 2) la mala disposición de Herodes, que se muestra celoso del éxito de la misión de los discípulos, de tal suerte que 3) Jesús se consagra en adelante sólo a aquellos que le siguen. Este dato común lo presenta Mateo con mayor claridad que los otros dos sinópticos.

Hemos emitido ya la hipótesis de que con el capítulo 14 comenzaba el segundo período del ministerio de Jesús: la subida de Jesús a Jerusalén para su humillación y gloria. Tras la visita a Nazaret (13,53-58), Jesús deja de enseñar a las muchedumbres; esto no significa que se separe definitivamente de ellas, que siguen con él y continúan agrupándose en su torno; de ello da una prueba literaria el siguiente dato estadístico: de las cuarenta y seis veces que se utiliza la expresión «las muchedumbres» en todo el evangelio aparece quince sólo en nuestra sección. Así, como el Buen Pastor evocado antes por Mateo únicamente (9,36), Jesús sigue lleno de compasión por la muchedumbre [12]. Pero ya

[10] Por ejemplo, compárense los textos paralelos de Mt 14,14.21b.33; 15,2.19.23.27; 16,9.11-12.

[11] V. Taylor, *The Life and Ministry of Jesus* (Londres 1954) 129-138; H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus*, en *The Four Gospels in 1957* (Berlín 1959) 445-449; X. Léon-Dufour, EHJ, 362-365.

[12] Mt 14,14 = Mc 6,34, que vuelve a utilizar el texto escriturístico citado en Mt 9,36; Mc 8,2.

no le enseña, ni siquiera por medio de misioneros (9,37 - 10,42); se limita a curar a los enfermos [13]. Salvo en la controversia con los fariseos, en que la multitud es invitada a separarse de ellos (Mt 15,10-11*), Jesús no dirige ya la palabra «a las muchedumbres». Omisión interesante: la jornada de la primera multiplicación de los panes la pasa simplemente curando a los enfermos (14,14), y no enseñando «con calma» (Mc 6,34) ni «hablando del reino de Dios» (Lc 9,11).

Esta omisión no parece haber sido fortuita. En el sumario de las curaciones operadas a orillas del lago, que Mateo inserta antes del relato de la segunda multiplicación de los panes, se presenta a Jesús «sentado sobre la montaña», rodeado de una gran muchedumbre (15,29-30) [14]. ¿Se trata acaso de un simple detalle visual o pintoresco? En Mateo, esa postura tiene un sentido teológico: fuera de los casos en que tradicionalmente simboliza el juicio del Hijo del hombre al fin de los tiempos [15], tal postura va vinculada a la actividad docente del Maestro que, en sus tres grandes discursos, habla sentado [16]. Ahora bien, en Mt 15,29 Jesús, sentado en la montaña, no enseña a la muchedumbre; como en el día de la multiplicación de los panes, se contenta con curar a quienes acuden a él.

Esta segunda omisión parece tanto más voluntaria por parte de Mateo cuanto que en su evangelio Jesús persiste en esa actitud hasta su entrada en el templo de Jerusalén con ocasión de la última Pascua (21,23) [17]. La hora del discernimiento ha pasado ya, discernimiento operado sea a propósito de las obras maravillosas llevadas a cabo por Jesús a la vista de los judíos (11-12), sea con ocasión de las parábolas (13). Por este motivo las muchedumbres, que en nuestra sección siguen todavía con Jesús y se agolpan en su derredor, no pueden ya comprender su men-

[13] Mt 14,14 = Lc 9,11; cf. 14,35-36 = Mc 6,55-56; Mt 15,30-31; Mc 7,36-37.

[14] La misma actitud toma Jesús en Jn 6,3, antes de la multiplicación de los panes.

[15] Mt 19,28; 25,31; 26,64** que cita Sal 110,1: «Siéntate a mi diestra»; finalmente, Mc 16,19 tocante al relato de la ascensión; Ap 4-7; 19-21.

[16] Sobre la montaña (Mt 5,1), a orillas del lago (13,1: cf. 13,2; Mc 4,1; Lc 5,3) o en el monte de los Olivos (Mt 24,3 = Mc 13,3).

[17] Dos veces, en textos paralelos, Marcos nos muestra cómo continúa enseñando a las muchedumbres: inmediatamente después del primer anuncio pascual (Mc 8,34 = Lc 9,23; compárese con Mt 16,24); en Judea, tras haber salido de Galilea (Mc 10,1; compárese con Mt 19,12).

saje; en atención a ellas, Jesús se contentará en adelante con multiplicar los milagros, ya que todavía les concierne su actividad de Salvador.

¿Quiénes constituyen esas muchedumbres, que varían según los lugares a que sus desplazamientos conducen a Jesús? No solamente los judíos de Galilea, a cuyos impedidos cura (14,14) y a cuyos enfermos «salva» *(diesôthesan)* (14,36), sino también con toda probabilidad algunos paganos de la región oriental, como la hija de la cananea, cuyas alabanzas a la gloria del «Dios de Israel» [18] nos refiere Mateo en 15,31, y que simbolizan el movimiento de las muchedumbres del mundo entero en marcha hacia el Salvador, que aclaman ya en un coro litúrgico al Dios de Israel [19].

Los discípulos

Si, a partir de esta sección del primer evangelio, Jesús deja de enseñar a las muchedumbres sin apartarse de ellas, es también porque reserva sus enseñanzas para los discípulos solos (ya hemos visto cómo en 15,10-11 trata solamente de sustraer a la muchedumbre a la influencia doctrinal de los fariseos). Esta consagración exclusiva de la actividad catequética de Jesús a los discípulos se ve subrayada por Mateo en varias ocasiones mediante la orientación que da, ya a los dos relatos de la multiplicación de los panes, ya al episodio de la marcha sobre las aguas, ya finalmente al encuentro con la cananea.

En *la multiplicación de los panes* [20] la tradición sinóptica realza el papel de los discípulos, mientras que Juan lo silencia. Según el cuarto evangelio, el milagro había de significar a la muchedumbre que Jesús es el pan vivo bajado del cielo y sacrificado para la salvación del mundo. Se cuenta en forma de «relato de milagro». En conformidad con este género literario, la composición de Juan se centra en la admiración final de los testigos que

[18] La fórmula conviene también a los no judíos, como el faraón, Ex 5,1.3, o los profetas de Baal, 1 Re 18,36.

[19] Sal 41,13; 72,18; 106,48; Lc 1,68.

[20] Sobre el episodio de la multiplicación de los panes, véanse algunas indicaciones en EHJ, 274-275 y 126-128. Véase también nuestro artículo *Le mystère du Pain de vie (Jean VI):* «Recherches de Science religieuse» 46 (1958) 491; H. J. Held, en *Überlieferung...*, pp. 171-177; G. Ziener, *Die Brotwunder im Markusevangelium:* «Biblische Zeitschrift» 4 (1960) 282-285.

acaban de descubrir en el taumaturgo al «profeta» esperado, al rey-mesías nacional, capaz de asumir el destino de Israel (Jn 6, 14-15). Todo sucede entre Jesús y la muchedumbre; los discípulos, lejos de servir de intermediarios, se confunden con ella: no toman iniciativa alguna, responden como pueden a las preguntas de Jesús (6,5-9) para ejecutar a continuación sus órdenes (6,10. 12-13). En la composición de Juan, si el grupo de discípulos se separa de la muchedumbre, es para mostrar que se trata humanamente de una situación sin salida, es decir, para poner aún más de relieve el dominio soberano de Jesús sobre los acontecimientos: ¿acaso no es el mismo Jesús en persona quien distribuye los panes y los peces? (6.11).

En los sinópticos, al contrario, los discípulos desempeñan un papel propio, independientemente de la muchedumbre. Participan incluso en el milagro, siendo así que el carácter maravilloso del suceso parece escapar a la muchedumbre, que se beneficia del mismo. El relato no es un «relato de milagro», sino un episodio catequético, cuya composición literaria va orientada por la intención de enseñar a los discípulos. De ahí que se haga hincapié en sus responsabilidades: son ellos quienes toman la iniciativa de advertir a Jesús que, dado lo desierto del lugar y la hora tardía, debe despedir a la muchedumbre (Mt 14,15**); un verdadero diálogo se entabla entre ellos y su Maestro; ellos son los encargados de distribuir los panes; la elección de números simbólicos, doce y siete, deberá permitirles más tarde deducir el significado de la superabundancia de los panes multiplicados, más allá de las necesidades inmediatas de aquellos a quienes el Señor proporciona alimento. De la función propia de los Doce, Jesús viene a dar como una síntesis al ordenar: «Dadles *vosotros mismos* de comer» (14,16**).

Mateo, según su costumbre, acentúa claramente esta orientación común a la tradición sinóptica. En efecto, en él, a diferencia de Marcos, los discípulos no aparecen verdaderamente cerrados a las intenciones de Jesús. Se guardan muy bien de seguir al pie de la letra la orden de dar ellos mismos de comer a la muchedumbre: ir al pueblo y comprar pan por doscientos denarios (Mc 6,37). Comprenden que tienen que dar de comer a la gente con las provisiones que tienen *allí mismo (ôde:* Mt 14,17). Este modo de entender la orden de Jesús, en lugar de la incomprensión que subraya Marcos y que señalará Juan, se ve sin duda facilitado por una precisión significativa: «No hace falta que las gentes se vayan» (14,16). No por ello deja de ser relativo, ya

que, deteniéndose en el sentido literal de los víveres que han de distribuir, señalan que solamente tienen cinco panes y dos peces.

Mas si su fe es imperfecta, puede todavía progresar, como se desprende del diálogo entre discípulos y Maestro, más breve que en Marcos y no sólo ya orientado por el tema de la incomprensión de los discípulos. Estos últimos son invitados a comprender el alcance del gesto de Jesús, más aún, a reproducirlo ellos mismos, anticipando en cierta manera su función en la liturgia eucarística. Mateo no se detiene en esos detalles sugerentes, que en Marcos dejan entrever, tras las órdenes de Jesús, la silueta del Buen Pastor: inventario por parte de los discípulos de las provisiones de que disponen (Mc 6,38), invitación a las gentes a sentarse sobre la verde hierba en grupos de ciento y de cincuenta (6,39.40). En su sobriedad, el relato de Mateo se acerca más al de la institución de la eucaristía: no se hace mención de peces distribuidos o recogidos al acabarse la comida, como es el caso en Mc 6,41-43; se recurre a una formulación parecida a la de la Cena para caracterizar los gestos de Jesús[21]; y, sobre todo, se anticipa el ministerio eucarístico de los discípulos. En Marcos, al parecer, sólo tienen que distribuir los víveres; Jesús es quien continúa dando a los discípulos los panes multiplicados «para que los distribuyan»; en Mateo, el gesto de los discípulos reproduce el del Maestro: «habiéndolos partido, da a los discípulos los panes, y los discípulos a las muchedumbres» (Mt 14,19). Detalle tanto más significativo cuanto que Mateo vuelve a servirse de la misma fórmula en la segunda multiplicación de los panes: *eklasen kai edidou* (Mt 15,36); si Marcos utiliza esta vez los mismos términos, no deja de señalar de nuevo que Jesús «daba los panes a sus discípulos para que los distribuyesen, y ellos los distribuyeron a la muchedumbre» (Mc 8,6), mientras que Mateo hace que los discípulos imiten el gesto de su Maestro: «tomó los siete panes y los peces y, después de dar gracias, los partió y los daba a los discípulos; y los discípulos a las muchedumbres» (Mt 15,36).

El plural «las muchedumbres» es, como lo acabamos de ver, típico de Mateo: a veces lo sustituye por el singular, que se hallaba probablemente en la fuente (cf. Mc 8,6; Lc 9,16). En el segundo relato de la multiplicación de los panes la mano de Mateo se deja sentir en ciertos indicios, que revelan la intención de

[21] *Klasas edôken* (Mt 14,19), *eklasen kai dous* (Mt 26,26), mientras que Mc 6,41 escribe: *kateklasen kai edidou.*

anticipar el misterio eucarístico de los discípulos. La respuesta de estos últimos a Jesús, que no quiere despedir a la muchedumbre en ayunas (Mt 15,32 = Mc 8,1-3), no se circunscribe al hecho de que resulta imposible, en ese lugar desierto, «saciar a semejante multitud» (Mc 8,4; cf. Mt 15,33); pone también de relieve que los discípulos se ven dominados por el carácter desesperado de la situación: ¿de dónde *nos* [procuraremos] en este desierto panes suficientes...?» (Mt 15,33; comp. con Lc 9,13). Por otra parte, lo mismo que en el primer relato (Mt 14,17), Mateo menciona, junto a los panes, los peces (15,34-36), a los que Marcos alude solamente después de la distribución de los panes (Mc 8,7); este último evita desviar la atención del lector hacia una segunda bendición y un segundo milagro que los multiplica a su vez (Mc 8,6.7). En su texto la mención de los peces prueba que distingue históricamente el suceso pasado del que prefiguraba: la última Cena.

Por otra parte, si durante el diálogo final sobre los panes (Mt 16,5-12) los discípulos interpretan mal el sentido de la advertencia del Maestro, terminan luego por entenderlo. Marcos (8,17-21) desarrolla únicamente el reproche de incomprensión que les dirige Jesús: los discípulos parecen quedar alelados en presencia del Buen Pastor que alimenta al pueblo de Dios con su palabra y con el pan de vida. En Mateo, comienzan ya a elevarse a la altura de su futuro ministerio, aprendiendo a distribuir a las muchedumbres judías y paganas un pan maravilloso e inagotable que, pasando por sus manos, procede de Jesús sólo y nada tiene que ver con la «levadura» de los fariseos y saduceos.

La marcha sobre las aguas (Mt 14,22-23*). Aquí también [22] la comparación de las dos versiones resulta valiosa para dar con la perspectiva propia de Mateo en toda la sección. Primera diferencia que salta a la vista: del grupo de los discípulos, Mateo destaca netamente al personaje de Pedro, que antes de la confesión de Cesarea representa el ejemplo típico de los progresos de los discípulos en la fe: débil en la prueba, reconoce luego en Jesús al Hijo de Dios.

En el aspecto literario observemos primeramente el cuidado con que Mateo transcribió este recuerdo de Pedro incorporándolo

[22] Sobre el episodio de la marcha sobre las aguas, véase E. Lövestam, *Wunder und Symbolhandlung. Eine Studie über Matthäus 14, 28-31:* «Kerygma und Dogma» 8 (1962) 124-135; H. J. Held, en *Überlieferung...*, pp. 193-195.

mediante algunas suturas al episodio, sin menoscabar por ello su unidad descriptiva. A Jesús, que acaba de decir: «¡Soy yo!» (14, 27), Pedro replica: «Si eres tú...» (14,28); el mismo viento contrario que ponía en peligro la barca (14,24) sopla con fuerza (14, 30), para cesar en seguida (14,32). El miedo que hacía gritar a los discípulos al ver a Jesús andar sobre el mar (14,26) se concentra en Pedro que, ante la violencia del viento, grita a su vez (14,30). Fundido así en la narración, el intermedio relativo a Pedro no es un brillante episodio marginal, sino que pone de manifiesto en síntesis la intención catequética de la sección.

El propio relato no presenta la misma orientación que en Marcos. Este último enlaza todo el episodio al primer relato de la multiplicación de los panes mediante un rasgo que, en el esquema de la tradición, introduce su tema acostumbrado de la incomprensión de los discípulos: «Nada habían entendido del suceso de los panes; su entendimiento estaba embotado» (Mc 6,52; cf. 8,17). Sobre tal trasfondo de estupidez, ningún progreso se aprecia en la fe de los discípulos. En Mateo, el relato se orienta menos hacia la epifanía de un ser sobrehumano que hacia la progresiva apertura de los discípulos a la revelación del Hijo de Dios, es decir, del Salvador. La comparación con el relato de Mateo de la tempestad calmada (cf. estudio V) es aquí significativa. El mismo reproche *(oligopistos)* fustiga la angustia de los discípulos en lucha con la violencia de las olas (8,26) y la «duda» de Pedro que se hunde en las aguas agitadas por la fuerza del viento (14,31). Pero ante el prodigio de la calma instantánea de los elementos, la reacción de los discípulos representa ahora un progreso: su religiosa admiración no se traduce ya en una pregunta sobre la identidad del hombre que domina al viento y al mar (8,27); reconocen y adoran en él al Hijo de Dios, es decir, no solamente al taumaturgo capaz de andar sobre las aguas y apaciguar al viento (14,33), sino al Salvador que arranca de las aguas de la muerte a Pedro que se está hundiendo (14,30-31). Lejos de quedar «fuera de sí» (Mc 6,51), presas de un terror sagrado, se prosternan y proclaman en Jesús al Hijo de Dios (14,33).

Finalmente, Pedro no es el único personaje a quien el relato de Mateo pone en primer plano; como en el episodio de la tempestad calmada, Mateo centra el interés en la «barca», símbolo del cuerpo de discípulos, figura de la Iglesia. No son los discípulos, que «se fatigan» remando (*basanizomenous:* Mc 6,48), los hostigados, sino la propia barca, la que se ve «maltratada» (*basa-*

nizomenon: Mt 14,24) por las olas. En la frase final, Mateo define el grupo de los discípulos como «los que estaban en la barca» (14,33) y no ya a «los hombres» que admiraban a quien había calmado el mar (8,27). Este doble empleo de la palabra «barca», característico de Mateo, denota algo más que una simple variación de estilo: la intención de dar a presentir, tras el símbolo de la barca que boga sobre un mar en calma desde el momento en que Jesús sube a ella, la realidad de la Iglesia que adora en su Señor a aquél que la salva de los abismos del mar.

Por fin, en *el encuentro con la cananea,* la intervención de los discípulos, ¿no viene acaso a significar por anticipado el universalismo de la redención? Una mujer pagana logra obtener de Jesús la curación de su hija: tal es el factor común a Mt/Mc (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30); pero cada uno de ambos lo explota a su manera. Considerada independientemente del contexto que le da un alcance universalista, la narración de Marcos es, desde el punto de vista literario, un «relato de milagro», que intenta poner de relieve la omnipotencia de Jesús. Aunque Jesús no quiera darse a conocer, su extraordinario poder no puede pasar inadvertido (Mc 7,24). Enterada por el rumor que acompaña al profeta de Galilea, una mujer acude a él (7,25); de regreso a su casa, encuentra a su hija, que yace en el lecho, libre ya del demonio (7,30). La presentación se asemeja a la de Juan, aficionado a hacer constar la realidad de los milagros, como ocurre al final del encuentro de Jesús con el funcionario real (Jn 4,51-53).

Lo mismo que en el caso de la curación de la suegra de Pedro, el «relato de milagro» se transforma en Mateo en relato catequético dirigido a los discípulos, que ni siquiera son mencionados por Marcos. Los detalles precedentes, señalados por este último, se omiten o se indican de paso. Pero, en cambio, entre la madre desconsolada y Jesús que calla, vemos intervenir a los discípulos para obtener de Jesús que, «haciéndole caso» *(apoluson),* les libere de sus gritos importunos (Mt 15,23). Vemos también a Jesús recordarles brutalmente que él únicamente ha sido enviado a los israelitas (15,24). ¿Comprendieron los discípulos? Mateo no lo dice, pero en todo caso son testigos silenciosos del diálogo de Jesús con esta hija de Canaán, idólatra por su nombre mismo, y cuya fe (Mt 15,28; cf. 8,10) se ve alabada: ella ha comprendido, y los propios discípulos han podido presentir que un día los paganos tendrán su parte en el festín de los panes de Jesús.

Fácilmente se reconoce el sentido eclesial y el alcance universalista del papel desempeñado por los discípulos. Al interceder contra su propio sentir en favor de una pagana, a quien Jesús parecía no querer escuchar, los discípulos traspasaban sin darse cuenta los límites en que se encerraba Israel. Como sugieren en ese contexto las curaciones (15,29-31) y el hartazgo de las multitudes numerosas (15,32-38), la salvación que operan la omnipotencia de Jesús y el ministerio de sus discípulos desborda ya por anticipado las fronteras de Israel, llegando hasta territorio pagano.

En efecto, en la extensión universal de la redención desempeñarán los discípulos mismos un papel capital. Esta labor futura se perfila a través de los relatos que Mateo tomó de la tradición común de los «panes» repartidos a todos. Hasta aquí las intervenciones de los discípulos habían sido raras. En cuatro ocasiones se les ha visto tomar la palabra: durante la tempestad, para suplicar al Señor que les salve (8,25); con motivo de la enseñanza en parábolas, para preguntar al Maestro la razón de su lenguaje enigmático (13,10) y obtener la explicación de la parábola de la cizaña (13,36), o bien aún para responder que han entendido lo que Jesús acaba de decirles (13,51). Fuera de estos cuatro casos, el lector conocía su existencia, sin más; aparentemente parecían estar fundidos con la muchedumbre. Auditorio privilegiado (5,1-2; 13,16-17), estos hombres, arrancados de su medio ambiente y profesión para convertirse en «pescadores de hombres» (4,18-22) y misioneros (9,37-10,1), se solidarizaban con su Maestro perseguido por los fariseos (9,11-14; 12,2); mas su propio papel quedaba en la sombra.

Aquí los tenemos ahora destacados de la muchedumbre, pero no aislados de ella, puesto que su actividad ha de ejercerse en su favor. Jesús inaugura así con sus discípulos un nuevo régimen de vida. El grupo de esos «pequeños» que el Padre le ha dado (11,25-30) y que, a pesar de la incredulidad de todo Israel, constituyen su familia (12,46-50), no recibe todavía en este momento el nombre de Iglesia; sólo prefigura sus rasgos.

Los adversarios

Frente a Jesús, un tercer grupo de hombres se muestra particularmente activo: sus adversarios (Herodes, fariseos, escribas, saduceos). La presencia de esta oposición constituye una de las líneas de fuerza de la economía de Mateo; efectivamente, suscita

en Jesús un tipo de reacción, cuyo aspecto positivo (afán exclusivo en adelante de instruir a los discípulos) ha venido señalando hasta aquí nuestro análisis, mientras nos queda por estudiar el aspecto negativo: las tres «retiradas» que alejan a Jesús de Galilea.

Hay que prestar atención aquí al vocabulario mismo, que nos proporciona indicios literarios seguros para dar con el movimiento de la composición y distinguir los rasgos intencionales en la disposición de la misma. En tres ocasiones, para caracterizar los desplazamientos de Jesús, señala Mateo que «se retiró» (*anekhôresen:* 14,13; 15,21) y a continuación que «abandonó» (*katalipôn:* 16,4) a fariseos y saduceos. Ahora bien, para referir un desplazamiento ordinario de Jesús, el evangelista suele utilizar otras palabras [23]. La opción por estos dos verbos parece, pues, intencionada, tanto más cuanto que el primero es característico de Mateo [24] y el segundo solamente viene a designar en él una «retirada» de Jesús (Mt 4,13; 16,4; 21,17).

De la recensión de los demás usos del verbo *anakhôreô* en Mateo se desprende que, salvo en un caso (9,24), dicho verbo designa el hecho de una «retirada» ante algún acontecimiento amenazador. No sólo significa un «regreso» (*anakamptô:* 2,12a; cf. Hch 18,21) o el simple gesto de retirarse de un lugar (Mt 9,24; Hch 26,31), sino una huida concertada para escapar de un peligro contra el que nada se puede. Así los Magos, advertidos en sueños de que no debían regresar (*anakampsai*) a presencia de Herodes, «se retiraron (*anekhôresan*) a su país por otro camino» (2,12). Asimismo José «se retiró» a Egipto por miedo a Herodes (2,14), y más tarde a Galilea por causa de Arquelao, que reinaba en Judea en lugar de su padre Herodes (2,22). Tales ejemplos nos dispones a apreciar el valor de los dos pasajes de nuestra sección en que aparece ese verbo.

Al oírlo, Jesús se retiró de allí a un sitio tranquilo y apartado (14,13). Llevada a cabo en paralelo con un pasaje anterior, esta primera lectura pone en claro las articulaciones primordiales del primer evangelio. Al comienzo de su ministerio, «al oír que Juan había sido encarcelado, Jesús se retiró a Galilea» [25]. Esta indica-

[23] Jesús recorre (*periegen:* 4,23; 9,35), cambia de lugar (*metebe:* 11,1; cf. 12,9; 15,29), parte (*apelthein:* 8,18), se desplaza (*meteren:* 13,53; 19,1).

[24] Diez empleos frente a uno en Mc 3,7 y otro en Jn 6,15.

[25] Mt 4,12; Mc 1,14 usa únicamente el verbo trivial *elthen*.

ción es, en cuanto a fondo y forma, paralela al primer texto de nuestra sección, como lo muestra el cuadro siguiente:

4,12	Al oírlo (*akousas de*), Jesús
Al oír (*akousas de*)	se retiró de allí (*anekhôresen ekei-*
que Juan había sido encarcelado	en barca [*then*)
se retiró (*anekhôresen*)	a un sitio tranquilo y apartado (*kat'*
a Galilea.	[*idian*)

¿Por qué Jesús se retira? En el primer caso, la frase enuncia claramente el motivo: el encarcelamiento de Juan; en el segundo, lo explica el versículo precedente: la muerte de Juan referida a Jesús por los discípulos del Bautista (14,12). Estos dos hechos, relativos a la misión del Precursor, tienen para Jesús un sentido preciso, que influye en su línea de conducta. La Judea, donde Juan administra su bautismo, no es segura: Jesús se retira a Galilea y se hace allí eco de la predicación de Juan en términos idénticos: «Convertíos: el reino de los cielos está cerca (4,17 = 3,2).

La segunda vez, un mismo vínculo liga la decisión de Jesús al suceso del Bautista. La muerte de este último anuncia a Jesús la suya próxima y su resurrección, cosas claras al menos para quien conoce el pensamiento de Herodes sobre Jesús: en éste ha resucitado Juan (14,2). Mas el momento de la subida a Jerusalén no ha llegado todavía, y por ello Jesús opta por un repliegue estratégico: tras haber dejado la Judea, abandona ahora la Galilea; ambas veces toma Jesús su decisión a causa de Juan. En nuestro pasaje, Mateo subraya así expresamente que, si Jesús se interna «en un lugar tranquilo y apartado», no es, como sugiere Mc 6,31, para ofrecer a sus discípulos un «descanso», sino, conforme al sentido que la tradición da a la expresión *kat'idian* y que en Mt 14,13 refuerza el verbo *anekhôresen,* para alejarse de Galilea [26]. En Mt 14,13, Jesús, ante la amenaza que pesa sobre su persona por causa de Herodes, interrumpe provisionalmente su vida «pública».

Yéndose de allí, Jesús se retira a la región de Tiro y Sidón (15,21). De acuerdo con el contexto anterior, parece que tam-

[26] Compárese con Lc 9,10b, que escribe *hyperkhôresen,* con Mc 6,32: *apelthon;* Mt 17,1 y Mc 9,2, al principio del episodio de la transfiguración; Mt 17,19 y Mc 9,28 en la transición entre el milagro del epiléptico y el diálogo privado de Jesús con los discípulos...

bién esta vez el desplazamiento se debe a la presión de acontecimientos hostiles. La amenaza no viene de Herodes, sino de los fariseos y escribas llegados de Jerusalén para investigar sobre las infracciones de los discípulos a la tradición (15,1-2). No es ésta la primera vez que Jesús tiene que batirse en retirada ante la hostilidad de los fariseos. La tradición sinóptica menciona un primer consejo tenido por éstos «con vistas a perderle», y la decisión que toma Jesús de «retirarse» (Mt 12,14-15*). Mateo cita largamente a continuación la profecía de Isaías 42 para justificar la decisión de Jesús y explicar su comportamiento a la luz de la actitud propia del Siervo de Yahvé; este último no se propone esgrimir los rayos de la justicia escatológica: ni gritos ni disputas; no romperá la caña cascada ni apagará la mecha humeante (12,17-21). Lo mismo que en nuestro episodio, Jesús, perseguido ya por los designios criminales de los jefes del pueblo, es acompañado a su retiro por las muchedumbres: allí sana a todos los enfermos, y el oráculo citado deja entrever que también lleva a los gentiles la buena nueva (12,15.18).

—¿No es acaso para cumplir, aun forzado a ello (cf. p. 233), este programa misionero del Siervo por lo que Jesús «yéndose de allí, se retiró» (*exelthôn ekeithen... anekhôresen,* 15,21)? Escapando, según toda probabilidad, a la hostilidad de los fariseos, se pasa simbólicamente a los gentiles. No quiere esto decir que vaya realmente *a la* región de Tiro y Sidón, sino simplemente parece dirigirse *hacia* ella [27]. Es la cananea quien «sale de allí» (15,22) y viene a Jesús (15,25). El Siervo de Dios no ha levantado la voz en las plazas públicas, mas los paganos han esperado en su nombre (12,19.21). A petición de los discípulos (15,23), el Hijo amado lleva también la salvación a los gentiles.

Dejándolos, se marchó (16,4). Desde los confines de Tiro y Sidón (15,21), vuelve Jesús a orillas del mar de Galilea (15,29), da por segunda vez de comer a las multitudes hambrientas (15,32-39) «en la montaña» (15,30-31), tras haber curado a sus enfermos; a continuación atraviesa el lago para ir hasta la región de Magadán (15,39). Allí le encuentran de nuevo sus enemigos, que le ponen a prueba pidiéndole un signo procedente del cielo (16,1). Jesús les opone una negativa rotunda [28], deja a sus pro-

[27] A este matiz topográfico no se opone la preposición *eis,* que puede tener el sentido de «hacia», como sucede en 16,5.21; 17,27; 19,1; 20,17; 21,1.

[28] El vehemente apóstrofe del vers. 4a: «generación malvada y adúl-

vocadores con una pregunta en el aire, y con un movimiento brusco, señalado también por Marcos, aunque menos enérgicamente que Mateo (Mt 8,13 = Mt 16,4), «los abandona» y se bate en retirada dirigiéndose hacia el norte de Galilea, a la región de Cesarea de Filipo (16,13).

El verbo *kataleipô,* más categórico que *anakhôreô,* es igualmente característico de Mateo, que lo utiliza en participio: *katalipôn,* para evocar un movimiento de «huida» por parte de Jesús. Con este significado aparece también en otros dos textos, que es interesante comparar con el nuestro. Uno de ellos pertenece al contexto de la primera retirada de Jesús a Galilea, al oír la noticia del encarcelamiento de Juan (4,12). El versículo siguiente precisa: «y dejando *(katalipôn)* Nazaret, se vino a residir a Cafarnaún» (4,13). Sin caer en la tentación de un concordismo apresurado ¿podemos acaso dejar de pensar, si no en la ruptura con la «vida oculta», al menos en la visita a Nazaret que Jesús hace al principio de su ministerio (Lc 4,16) y que acaba en fracaso (Lc 4,25-30), aun cuando Lucas anticipe en esta escena un fracaso posterior (Lc 4,22-24)? Según esta hipótesis, Jesús abandona la incrédula Nazaret, que lo rechaza, para irse a Cafarnaún. En todo caso la expresión es vigorosa, como se desprende del segundo texto, pasaje seguramente polémico, que relata los últimos días pasados en Jerusalén. De acuerdo con la tradición sinóptica, que sitúa este episodio al final de la vida pública (Mt 21,10-17**) y no al principio como el cuarto evangelio (Jn 2,13-17), Jesús acaba de arrojar a los vendedores del templo. Según Mateo, a los sacerdotes y escribas indignados, Jesús les hace la siguiente pregunta: ¿Acaso no habéis leído nunca: De la boca de los niños...?; y luego, «abandonándolos *(katalipôn),* se fue de la ciudad y se dirigió a Betania, donde pasó la noche» (Mt 21-16-17).

Tal comportamiento de Jesús para con sus detractores, conforme a la manera del Siervo de Jahvé (Mt 12,19), había ya sido inaugurado en la región de Magadán frente a la delegación de fariseos y saduceos, que querían presenciar un signo venido del cielo (16,1-4). Una vez dada su respuesta, respuesta que en ambos casos remite a las Escrituras, Jesús no les hace frente: se aleja y abandona a su suerte a estos hombres endurecidos. Así tres veces en nuestra sección: ante Herodes que ha decapi-

tera» ha podido, por asimilación a 12,39, deslizarse en la respuesta de los vers. 2-3, probablemente auténtica.

tado a Juan, ante los fariseos y escribas que buscan querella, ante fariseos y saduceos que le ponen a prueba, Jesús se retira, abandona a Israel, manteniendo su presencia sólo por medio de sus discípulos.

Volvamos a la «sección de los panes», dato común en la tradición sinóptica. A la estructura bipartita del esquema original, dos relatos de multiplicación que acaban en una lección sobre los panes, Mateo sobrepone, según su intención *propia, una estructura* tripartita. La nueva sección así obtenida no se centra ya en las multiplicaciones de los panes, ni se agrupa en torno a la palabra «pan»; sus articulaciones van señaladas por las tres «retiradas» de Jesús, como reacción a la triple provocación: de Herodes, de los fariseos y escribas, de los fariseos y saduceos. El siguiente cuadro pondrá mejor en evidencia el desglose de la secuencia de Mateo.

Sección original de los panes

Primera multiplicación — Segunda multiplicación

Conclusión
el diálogo con los discípulos sobre la levadura
de los fariseos y saduceos.

Mt 14		Mt 15		Mt 16	
PRIMERA RETIRADA		SEGUNDA RETIRADA		TERCERA RETIRADA	
1-12 :	ocasión: Herodes	1-20	ocasión: fariseos y escribas	1-4 a :	ocasión: fariseos y y saduceos.
13 a :	Jesús re retira	21 :	Jesús se retira	4 b :	Jesús les deja.
		22-28:	la cananea	5-12 :	lección sobre *los panes.*
13 b-21:	primera multiplicación de los panes.				
22-33 :	marcha sobre las aguas	29-31:	sumario de curaciones	13-20:	profesión de fe de Pedro y anuncio de la Iglesia.
34-36 :	sumario de curaciones	32-39:	segunda multiplicación de los panes.		

Este cuadro recapitula el análisis anterior, pero deja una cuestión sin respuesta. En efecto, el estudio de la transfiguración suponía que, según una tradición presinóptica, la profesión de

fe de Pedro iba vinculada a dicha transfiguración, que viene después. Así lo entienden habitualmente los editores de sinopsis. Ya hemos indicado, no obstante, que la tradición evangélica conoce otra asociación, representada por Lucas y Juan, según la cual la multiplicación de los panes va ligada a la proclamación de Pedro. Tal es la tradición que sigue Mateo cuando concluye la tercera retirada de Jesús y la sección entera con la profesión de fe de Pedro y el anuncio de la Iglesia. Esto es lo que nos queda por exponer.

HACIA EL ANUNCIO DE LA IGLESIA

Dos argumentos muestran con evidencia que la perícopa 16,13-20 se refiere al contexto anterior: al distinguirse de lo que sigue a continuación, constituye la conclusión necesaria de lo que la precede.

A partir de aquel momento... (16,21). El versículo anuncia con gran solemnidad la nueva decisión del Maestro que, al inaugurar un verdadero «comienzo», franquea una etapa decisiva en su vida pública:

A partir de aquel momento *(Apo tote)*
Jesucristo comenzó *(erxato Iesous Khristos)*
a mostrar a sus discípulos que tenía que partir hacia Jerusalén.

Mientras que Lucas (9,22) incluye este anuncio en la escena precedente, Mateo solemniza el exordio que Marcos (8,31) no hace más que sugerir. El mismo Mateo reúne aquí una serie de expresiones bastante inusitadas. Dejando aparte la genealogía de Jesús [29], ésta es la primera y única vez que le da el título de «Cristo-Jesús». Además, la expresión *apo tote erxato* sólo aparece otra vez en el evangelio, cuando Jesús inaugura su predicación (4,17). El verbo *erxato* puede ciertamente tener el sentido trivial de: «empezó a...» (17,7.20; 26,37), como en Marcos en el contexto de nuestro episodio: «Jesús empezó a instruirlos...» (Mc 8,31). Pero puede asimismo tener un significado teológico, que evoca el «comienzo» *(arkhe)* del ministerio de Jesús en la

[29] *Biblos geneseôs Iesou Khristou:* 1,1.18; véase estudio I.

historia de los hombres [30]. La semántica favorece, pues, el sentido solemne de la palabra.

Ahora bien, tal exordio corresponde a la técnica literaria de Mateo, que gusta de repetir ciertas expresiones, ya sea al principio [31], ya al fin de un agrupamiento [32]. Anuncia así dos «comienzos» esenciales en el ministerio de Jesús: el primero, con la enseñanza que dirige a las muchedumbres: el reino de los cielos está cerca (4,17); el segundo, con la instrucción reservada a los discípulos, que son las primicias de la Iglesia: el Hijo del hombre ha de subir a Jerusalén para allí morir y luego resucitar (16,21). Finalmente, cada uno de esos dos tipos de enseñanza comienza después de un movimiento de retirada de Jesús.

Podría objetarse que entre ambos comienzos no es riguroso el paralelismo: el primero surge inmediatamente después de haberse retirado Jesús (comp. 4,17 y 4,13); en cambio un largo período de tiempo separa el segundo (16,21) de la retirada de Jesús, que acaba de enterarse de la muerte de Juan (14,12-13). Fácilmente se puede redargüir. No sólo el segundo comienzo surge a su vez tras el tercer tiempo de la retirada (16,4) empezada en 14,13, sino que tal es precisamente el sentido que Mateo parece haber querido dar a la sección entera: el intervalo que separa retirada y principio de la enseñanza en el primer caso, viene a dilatarse aquí en un movimiento de retirada en tres etapas (14,13; 15,21; 16,4); Jesús se retira cada vez más lejos, hasta Cesarea de Filipo, en espera del momento en que el Siervo de Dios «comience» a la vez la enseñanza relativa a su destino sacrificial y la subida hacia Jerusalén, que ha de darle cumplimiento.

Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia (16,18). Al anunciar la fundación de la Iglesia, Jesús pone punto final a todo un período; en adelante «comienza» una enseñanza nueva. Ahora bien, esta palabra se va anunciando a lo largo de toda la sección, de la que constituye la conclusión normal.

Mateo debió de recibir de su fuente entrelazada la profesión de Pedro y la multiplicación de los panes (cf. Lc 9,18; Jn 6,68-69). A este vínculo creado por la tradición, el evangelista da, sin em-

30 Mc 1,1; Lc 1,2; Jn 2,11; Lc 3,23; Hch 10,37.

31 Por ejemplo, en ciertos sumarios tocantes a la actividad de Jesús: Mt 4,23 y 9,35.

32 Para los discursos principales: Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.

bargo, un sentido, que revelan ciertos indicios literarios y relaciones mutuas en el contenido de los diversos episodios. Indicio literario: el personaje de Juan Bautista se menciona en la respuesta que dan los discípulos a la pregunta de Jesús sobre su identidad (16,14), como se mencionaba igualmente al principio de nuestra sección en boca de Herodes (14,2). Este tipo de inclusión aparece aún más claramente en Marcos, que en ambos casos menciona también a Elías y a un profeta (Mc 6,14-15; 8,27-28): debía, pues, de existir en la tradición original. Otro indicio: el interés del redactor por los lugares, que predomina en nuestra sección, cesa a partir de 16,21 hasta la mención de Jericó (20,29) y la entrada en Jerusalén (21,1). Salvo las sorprendentes indicaciones de 17,22.24; 19,1, que señalan la presencia de Jesús en Galilea, Cafarnaún o Judea transjordánica (al parecer, se trata de un resto de documentos utilizados por Mateo sin retocarlos), la subida hacia Jerusalén, comenzada simbólicamente a partir de 16,21, es una «marcha» de significado teológico: ella ofrece a Jesús ocasión de instruir a sus discípulos y formar así la Iglesia cuya función acaba de anunciar.

Si examinamos el contenido de los episodios de nuestra sección, comprobaremos igualmente que Mateo subraya la relación existente entre la repulsa de Jesús por los unos y la fe de los otros. La profesión de fe de Pedro, que precede al anuncio de la Iglesia, parece estar ligada al tercer movimiento de retirada de Jesús con el mismo vínculo que, en las dos retiradas anteriores (14,13; 15,21), opone al rechazo de Jesús por el Israel oficial (Herodes y luego los fariseos y escribas) la acogida que le dispensa la fe de algunos (discípulos: 14,22-33, cananea: 15,22-28). Nos encontramos aquí con el mismo contraste entre la malicia de los fariseos y saduceos y los progresos de los discípulos por lo que toca a su fe en Jesús (16,12), progresos que proclama en seguida su portavoz, Pedro. Cada vez que el incrédulo Israel le rechaza, Jesús ve en cierta manera constituirse las primicias de su Iglesia en el acto de adoración de los creyentes que en ella han de reunirse (grupo de los discípulos, muchedumbres de toda raza).

En los análisis de estructura y reconstitución del trabajo redaccional de un evangelista intervienen siempre buena parte de hipótesis. Los indicios literarios que acabamos de valorar parecen ser aquí, con todo, lo bastante netos para autorizarnos una conclusión.

A lo largo de toda la perícopa 14,1-16,20, se halla Jesús continuamente de viaje, lo mismo que en 8,1-9,34. Mas se trataba entonces de una gira triunfal, durante la cual los discípulos seguían a quien se mostraba todopoderoso en palabras y obras; aquí, por el contrario, se trata de una «retirada»: al irse retirando cada vez más de Galilea, Jesús lleva su mensaje de salvación a las muchedumbres no judías, dando así cumplimiento al programa del Siervo de Dios, evocado en 12,17-21.

Esta retirada se realiza en tres etapas, como si Jesús fuera rechazado cada vez más lejos por la ola amenazadora de sus adversarios. Primeramente se retira de la vida pública despidiéndose de los galileos con una comida; a continuación se retira para recibir a los paganos que acuden a él; por fin, abandona a los judíos para fundar su Iglesia sobre Pedro antes de sellarla con su sangre en Jerusalén. Esta retirada no es un simple reflejo de prudencia, sino que tiene un sentido teológico: en su punto geográfico extremo viene a desembocar en el anuncio de la Iglesia, realidad misteriosa que empieza ya a tomar forma en el momento mismo en que Jesús se ausenta. La catequesis eucarística, subyacente a nuestra perícopa, halla en esta última su fundamento y sentido pleno: el pan multiplicado es el alimento de que vive la Iglesia. Los discípulos adquieren una verdadera personalidad: se les inicia en su ministerio de servidores del pan vivo e inagotable que han de distribuir a las muchedumbres, cualesquiera que sean; aun cuando sigan todavía cerrados a la inteligencia de la ley de la redención sacrificial, no dejan de reconocer en Jesús al Hijo de Dios salvador.

En la economía evangélica de Mateo, la retirada de Jesús no significa solamente que hay que arrancarse del Israel incrédulo para seguir en la soledad y persecución a la única persona de Jesús; tal retirada inaugura ya el sacrificio que habrá de aceptar, con el Siervo doliente, para que la Iglesia pueda existir. Finalmente la eucaristía es el alimento que basta a quienes se embarcan con Jesús en aguas tumultuosas, puesto que nada tienen que temer de sus enemigos ni de las potencias infernales.

En esta sección no se conforma Mateo con ir presentando los acontecimientos cuyo recuerdo ha conservado la tradición. Su redacción no obedece a un simple designio biográfico; en ella hay profundidad teológica. La agrupación de carácter catequético, que constituía la «sección de los panes», se ve situada por Mateo en un contexto más amplio, a la vez biográfico y teológico, que esboza ya a grandes rasgos la figura de la Iglesia:

la Iglesia a través de la eucaristía, la Iglesia al término de la retirada del Siervo, la Iglesia animada y prefigurada por los discípulos. En realidad, el primer evangelio no pretende ofrecernos un catecismo ilustrado con algunos hechos bien escogidos en función de la doctrina; se trata del anuncio, en el seno de la comunidad, de una existencia de alcance doctrinal, en la que cada movimiento ha de ser caracterizado y situado en su lugar exacto dentro de la misteriosa economía de la buena nueva.

VIII

PARABOLA DEL SEMBRADOR

MATEO 13		LUCAS 8
	[3] ¡Escuchad!	
[3] *El que siembra* *salió* a *sembrar.*	*El que siembra* *salió* a *sembrar.*	[5] *El que siembra* *salió* a *sembrar* su semilla.
[4] *Y* *mientras sembraba,*	[4] *Y* *mientras sembraba,* una parte [de grano]	*Y* *mientras sembraba,* una parte [de grano]
unos [granos] *cayeron* *al borde del camino;*	*cayó* *al borde del camino;*	*cayó* *al borde del camino;* y fue pisoteada
y habiendo venido *los pájaros,* *se* los *comieron todos.*	*y* vinieron *los pájaros* y *se* lo *comieron todo.*	*y* *los pájaros* del cielo *se* lo *comieron todo.*
[5] Mas otros *cayeron* *en* suelo *ped*regoso en que no había mucha tierra;	[5] Y otra parte *cayó* *en* suelo *ped*regoso en que no había mucha tierra;	[6] Y otra parte *cayó* *en las rocas,*
y al instante brotaron, porque no tenían profundidad de tierra.	*y* en seguida brotó, porque no tenía profundidad de tierra.	*y* tras haber brotado,
[6] Pero, al salir el sol, se quemaron y. *como no tenían* raíz, *se secaron.*	[6] Y, cuando salió el sol, se quemó, *porque no tenía* raíz *se secó.*	*se secó.* *porque no tenía* humedad.
[7] Y otros *cayeron* entre *zarzas,*	[7] Y otra parte *cayó* entre *zarzas,*	[7] Y otra parte *cayó* entre *zarzas,*
y las zarzas crecieron	*y las zarzas* crecieron	*y las zarzas,* creciendo al mismo tiempo,
y *los sofocaron.*	y *la sofocaron* toda ella, y no dio fruto.	*la sofocaron.*

8 Pero otros *cayeron*
en buena *tierra*
y dieron *fruto,*
unos ciento,
otros sesenta,
otros treinta.
9 Quien *tenga oídos*
¡que oiga!
....
18 Vosotros, pues,
oíd *la parábola*
del que *siem*bra!
19 Todo el que *oye*
la palabra del reino
y no la entiende,
viene el Malvado
y arranca
lo que ha sido sem-
[brado
en su corazón:
éste es el sembrado
al borde del camino.
20 Ahora bien, *el que*
ha sido sembrado
en suelo *pedre*goso,
es aquél
que *oye*
la palabra,
y en seguida
con alegría
la recibe;
21 mas *no tiene*
raíz en sí mismo,
sino que es

8 Y otros *cayeron*
en buena *tierra*
y dieron *fruto*
creciendo
y desarrollándose
y produjeron
unos treinta,
y otros sesenta,
y otros *ciento.*
9 Y él decía:
El que *tenga oídos*
para oír
¡que oiga!
....
13 Y les dice:
¿No entendéis
esta parábola?
¿Cómo entonces
entenderéis
todas las parábolas?
14 El sembrador
*siem*bra *la palabra.*
15 Pues bien,
hay quienes están
al borde del camino
en que se ha sembra-
[do
la palabra,
y, cuando han *oído*,
en seguida *viene*
Satanás
y se lleva la palabra
que ha sido sembrada
en ellos.
16 Y hay también *quie*-
[nes
han sido sembrados
en suelo *pedre*goso,
esos tales,
cuando *oyen*
la palabra,
en seguida
con alegría
la reciben;
17 y *no tienen*
raíz en sí mismos,
sino que son

8 Y otra parte *cayó*
en buena *tierra*
y. tras haber crecido,
produjo *fruto*
al *cént*uplo.
Al decir esto,
exclamaba:
Quien *tenga oídos*
para oír,
¡que oiga!
....
11 Esto, pues, quiere de-
[cir
la parábola:
La *sem*illa es
la palabra de Dios.
12 Pues bien,
los [que están]
al borde del camino
son aquellos
que han *oído*,
luego *viene el* diablo
y se lleva la palabra
de su corazón,
para que no crean
y se calmen.
13 Ahora bien, *los que*
cayeron
en las rocas
[son] aquellos que,
cuando *oyen*,
con alegría
acogen *la palabra;*
y esos tales *no tienen*
raíz,

[hombre] de *un momento;*	[hombres] de *un momento;*	no creen sino por *un momento*
y al sobrevenir una tribulación o una persecución por causa de la palabra,	y luego, al sobrevenir una tribulación o una persecución por causa de la palabra,	y, en el momento de la prueba,
en seguida se escandaliza.	en seguida se escandalizan.	desertan.
22 Ahora bien, el que ha sido sembrado *en las zarzas,* es *aquel* que *oye* la palabra,	18 Y hay otros, los que han sido sembrados *en las zarzas,* son *aquel*los que *oye*ron la palabra,	14 Ahora bien, lo que cayó *en las zarzas,* son *aquel*los que *oye*ron,
y la *preocupación* del siglo y la seducción de la *riqueza*	19 *y* las *preocupacion*es del siglo y la seducción de la *riqueza* y las demás concupiscencias, entrando en [ellos],	*y* las *preocupacion*es *riqueza,* placeres de la vida, hallados en su marcha,
ahoga(n) la palabra, *y* queda sin fruto.	*ahoga*n la palabra, *y* queda sin fruto.	los *ahoga*n, *y* no llegan a madurar.
23 Mas *el* que ha sido sembrado en *buena tierra*	20 Y están *l*os que han sido sembrados en *buena tierra*	15 Y *lo* [que cayó] en *buena tierra,* son aquellos
que *oye* *la palabra,*	*oye*n *la palabra*	que, habiendo *oí*do *la palabra* con corazón noble y bueno,
y la entiende; éste *da fruto* y produce, uno ciento, otro sesenta, otro treinta.	y la reciben y *da*n *fruto* uno treinta, otro sesenta, y otro ciento.	la conservan y *da*n fruto por [su] constancia.

La parábola del sembrador, según su nombre clásico, ocupa un lugar privilegiado en la tradición sinóptica [1]. Aparece seguida

[1] Entre los comentarios de la parábola del sembrador, nos han servido particularmente los de E. Lohmeyer sobre Mateo y Marcos; también algunos estudios: A. George, *Le sens de la parabole des semailles*, en *Sacra Pagina* 2 (1959) 163-169; F. J. McCool, *The Preacher and the Historical*

de una explicación en los tres evangelios, incluido Lucas, rebelde en general a este género literario. Se halla situada en el punto mismo en que las composiciones de Mc/Lc, divergentes hasta entonces, comienzan a coincidir. Tales indicios nos inclinan a ver en el contenido de la parábola un compendio del mensaje de Cristo: más aún, ¿no podría tratarse de un acto con el que Jesús inaugura la situación nueva y definitiva?

Si tal es su alcance, la exégesis, lejos de limitarse al texto propiamente dicho, deberá explicar este último mediante el gran contexto que lo encuadra: este acto revelador ha de situarse en la progresión del ministerio de Jesús, al menos según la inteligencia que del mismo propuso la Iglesia naciente; habrá que recurrir, por consiguiente, a hipótesis de conjunto sobre la vida pública de Jesús y la orientación de la comunidad apostólica.

Finalmente, tampoco el orden del análisis es indiferente. La tradición sinóptica trae, junto con la parábola, una explicación que parece querer guiar el estudio del exegeta; en tal caso coincidiríamos con la intención de los tres evangelistas leyendo en primer lugar su propia exégesis. De hecho sólo Lucas consigue armonizar parábola y explicación, que no se hallan sino yuxtapuestas en Marcos. ¿No será entonces preferible pasar directamente a la parábola y tratar de averiguar su sentido propio, independientemente de su contexto explicativo, para en seguida volver a las tres explicaciones y ver cómo éstas fueron propuestas a partir de una perspectiva y teología propias de cada evangelista?

En realidad nos hemos decidido por el primero de ambos métodos: la parábola, en efecto, se comenta de ordinario partiendo de la interpretación dada por los evangelistas. Por eso de las tres explicaciones, nos ocuparemos en primer lugar de la de Lucas, que tiene el mérito de llevar a término el plan de la tradición eclesial, afanosa de actualizar, para el tiempo presente, el mensaje del tiempo pasado. Dado que nos obliga a recurrir incesantemente a la teología de Lucas, este primer paso nos llevará a la cuestión del sentido original de la parábola en la enseñanza de Jesús. Entonces podremos, según las fuentes y teologías respectivas, caracterizar las explicaciones de Marcos y Mateo.

Witness of the Gospels: «Theological Studies» 21 (1960) 530-541; J. Dupont, *La parabole du Semeur dans la versión de Luc,* en *Apophoreta* (Miscelánea E. Haenchen; Berlín 1964) 97-108, así como en «Assemblées du Seigneur» 23 (1964) 37-54.

La parábola del sembrador va inserta por Lucas en una sección sistemáticamente ordenada y más unificada que la secuencia paralela de Marcos (Mc 4,1-34). A diferencia de Mateo, Lucas y Marcos vinculan el episodio de la tempestad calmada a este grupo de parábolas, Marcos estrechamente (la travesía del lago tiene lugar en la tarde de «la jornada de las parábolas»), Lucas de modo más vago («un día»: Lc 8,22; véase estudio V, p. 157). La sección de las parábolas en Lucas nos mostrará mejor su fondo si la comparamos brevemente con la orientación teológica que toma en Marcos.

En la secuencia de Marcos, Jesús se halla a orillas del mar; desde una barca habla a la muchedumbre que se agolpa a lo largo de la costa (Mc 4,1), le cuenta la parábola del sembrador (3-9), luego explica esta última aparte únicamente a los discípulos (10-20), todavía sigue enseñando a la muchedumbre por medio de parábolas y, finalmente, da a sus discípulos la orden de pasar a la otra orilla. A lo largo de la sección, ha multiplicado Jesús las advertencias, invitando a su público a que oiga y entienda (4,3.9.23.24.33): el tema de la palabra anunciada y que ha de ser bien entendida da unidad a la sección, compuesta de pequeñas unidades enlazadas literariamente mediante suturas artificiales: y (les) decía (dice)» (4,2.9.11.13.21.24.26.30).

De estos diferentes fragmentos, Lucas hace un solo discurso y le da una unidad de lugar distinta: Jesús acaba de «proclamar el reino de Dios» (Lc 8,1), se ve apremiado por la muchedumbre a la que instruye durante el camino (4.19), de suerte que la explicación de nuestra parábola parece irle dirigida (9). Acentuando la orientación teológica del tema que hemos reconocido en Marcos, Lucas insiste en la manera de entender la palabra (18) y cumplirla (21). La perícopa sobre la verdadera familia de Jesús (19-21) nos lo muestra. Mientras que Marcos sitúa este incidente inmediatamente antes de la parábola del sembrador, en marco diferente dentro de la casa (Mc 3,20.32), Lucas refiere dicho episodio después de la explicación: ésta constituye el final de la sección que presenta nuestra parábola (Lc 8,1-18), como si fuera la conclusión esperada; en efecto, la réplica de Jesús sobre sus verdaderos parientes no se refiere únicamente, como en Marcos, a quienes «cumplen la voluntad de Dios» (Mc 3,35, cf. Mt 12,50), sino a aquellos «que oyen la palabra y la cumplen» (Lc 8,21). Tal respuesta viene a formular en conclusión la lección teológica

que da sentido a toda la sección (8,1-21): cómo hay que escuchar la palabra de Dios, que es el evangelio del reino (8,1) y que la parábola misma (8,5-8) enseña de manera simbólica.

El sembrador salió a sembrar su semilla

Ya desde la primera frase de la parábola revela Lucas su intención: al precisar con la palabra «semilla» lo que hace el sembrador, orienta la atención del lector hacia el grano sembrado. Lo mismo sucede en la explicación: el sembrador desaparece, como si una vez terminada la siembra el interés hubiera de concentrarse únicamente en la suerte de la semilla, según los diversos terrenos: *la semilla es la palabra de Dios* (8,11), esa palabra de Dios que la muchedumbre desea oír (5,1) y que hace dichosos a quienes la oyen (11,28; 8,21). La expresión de Lucas corresponde al empleo en forma absoluta: «La palabra» (8,12.13.15), que Marcos menciona en ocho ocasiones (Mc 4,14-20). Dicha expresión designa en Lucas el mensaje del evangelio, según el sentido que le atribuyó la Iglesia naciente [2].

Ahora bien, en la explicación, el interés de Lucas se desplaza en seguida de la semilla-palabra a las tierras-oyentes. No sólo Lucas hace que se correspondan punto por punto parábola y explicación, para así describir, a partir de los cuatro tipos de tierra en que «cayó» la semilla (8,5.6.7.8), las cuatro maneras de «oír» la palabra (8,12.13.14.15); sino que, una vez establecida la equivalencia entre semilla y palabra (8,11), no se habla ya más de «lo que ha sido sembrado», como en Mt/Mc. Expresándose en frases abreviadas e intraducibles («al borde del camino»... «en las rocas»...), Lucas sólo se ocupa ya de la semilla indirectamente, al tratar de la calidad del terreno que la recibe: en la explicación, la semilla de la parábola se convierte en «hombres-granos», según la expresión de Loisy que se mofa de la admirable lógica de Lucas; el que tanto se ríe debiera haber sabido que ciertos apócrifos del siglo I d. C. utilizan el mismo lenguaje metafórico: «los que han sido sembrados» (4 Esd 8,41). Ello no es, pues, incoherencia en Lucas, sino dependencia de una tradición original tendente a mostrar que la palabra se «implanta» de alguna manera en sus oyentes.

[2] 1 Tes 2,13; 1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2; Flp 1,14; Col 1,25; palabra del Señor: 2 Tes 3,1; en relación con el AT: Rom 9,6.

Lucas lleva a término el movimiento iniciado en Mt/Mc, que de la palabra-semilla hacía pasar el interés a los oyentes-tierras: sólo él introduce el tema de la salvación por la fe. Entronca así en una teología de la vida cristiana la exhortación sobre el modo de oír la palabra y hacer que produzca fruto. Para que resulte mejor esta orientación teológica de la comunidad, nuestro análisis, que sucesivamente irá describiendo los cuatro tipos de creyentes, hará que se correspondan el versículo de la parábola y el versículo respectivo que lo explica [3].

Los que no llegan a creer

5 Mientras sembraba, una parte [del grano] cayó al borde del camino; *y fue pisoteado,* y los pájaros *del cielo* se lo comieron todo.

12 Los [que están] al borde del camino son aquellos que han oído, luego viene el *diablo* que se lleva la palabra de su corazón, *para que no crean y se salven.*

Es inútil que nos detengamos en los rasgos descriptivos de la parábola, de los que prescinde la explicación. El detalle del grano pisoteado en el camino por los viandantes nos recuerda la suerte de la sal insípida, arrojada fuera y pisoteada por las gentes, o la de las perlas echadas a los puertos (Mt 5,13; 7,6). Los pájaros «del cielo» es una expresión conforme a la imaginería bíblica y al estilo de Lucas [4]. Todos estos adornos no afectan grandemente el sentido. En cambio, el final del versículo explicativo tiene un significado esencial. No solamente hace intervenir al diablo, como en Mt/Mc, sino que al mismo tiempo descubre su perverso designio: impedir que el hombre logre salvarse por la fe. Dicho final coloca así al oyente de la palabra frente a su propia responsabilidad de «tierra» receptora del grano.

En esta historia de la salvación por la fe toman parte diferentes actores. La fe es un acto personal; por ello Lucas omite el terrible anuncio según el cual Jesús habla en parábolas «no sea que se conviertan y sean perdonados» (Mc 4,12). Tal presentación parece ir en contra de las costumbres del Dios de mise-

[3] Nos inspiramos en gran parte en los estudios de J. Dupont. Como aquí no se trata de textos sinópticos, sino solamente de Lucas, imprimimos en cursiva los términos modificados o introducidos por él.

[4] Lc 9,58; 13,19; Hch 10,12; 11,6.

ricordia y podría conducir a los lectores griegos a la tentación del fatalismo trágico. No es, pues, Dios ni Jesús quien les aparta de la salvación, sino, en virtud de un cambio radical de situación operado por Lucas, el diablo, uno de los actores que más interesan al evangelista. El es quien, después de haber tentado a Jesús, «se retiró por cierto tiempo» (Lc 4,13), hasta el día en que, bajo la forma de Satán, entra en el traidor Judas (22,3); él es también quien busca el modo de perder a los discípulos (22,31), pero es vencido y cae del cielo (10,18). El, finalmente, se afana en el campo en que el sembrador echa su simiente; Lucas desenmascara sus intenciones: el diablo, al impedir que los hombres crean, trata de quitarles la salvación.

¿Quiere esto decir que el oyente de la palabra sólo es «el camino» adonde «viene» el Malvado (Mt) después del sembrador? Tal procedimiento semítico pone a primera vista frente a frente fuerzas del mal y poder divino en una oposición muy poco bíblica. Lucas introduce en este compendio profético el factor de la fe (8,12.13); más que Mt/Mc, más que el autor de la carta de Santiago, que muestra al hombre tentado por su propia concupiscencia y no por Dios (Sant 1,13-14), el tercer evangelista restablece el equilibrio: el responsable no es Dios ni Jesús, sino yo mismo, si moro al borde del campo y me dejo arrebatar la palabra por el diablo en lugar de «recibirla» (8,13) y «guardarla firmemente» (8,15), a fin de que, creyendo, me salve[5]. Gracias al tema de la fe mantiene Lucas la justa tensión entre la iniciativa divina de aquel que siembra y la respuesta del corazón del hombre, entre el dinamismo de la semilla divina y la presión de las dificultades suscitadas por la vida cristiana. Para salvar eficazmente, la palabra de Dios requiere la aceptación y constancia de la fe.

Los creyentes que desisten

6 Y otra parte cayó en las *rocas,* y, *tras haber brotado,* se secó, porque no tenía *humedad.*

13 Los [que cayeron] en las *rocas* [son] aquellos que, cuando oyen, acogen la palabra con alegría; y esos tales no tienen raíz, *no creen* sino *por un momento;* y *en el momento de la prueba desertan.*

[5] Lc 8,12.48; 18,42**; 7,50; 8,50; 17,19; Hch 14,9; 16,31.

Según Lucas, esta parte del grano no cae en tierra pedregosa (Mt/Mc), sino en la roca misma; a juicio de los peritos en agricultura, la alusión a la falta de humedad pasa por alto una ley física que no ignoran los labradores de Palestina cuando colocan piedras al pie de las cepas de viña: el rocío se condensa mejor sobre dichos guijarros que sobre la tierra. ¿Por qué mencionar entonces la piedra, siendo así que el símbolo bíblico de la «roca» evoca en cambio la solidez, la fidelidad inmutables de Dios, Roca de Israel? ¿Será para subrayar el contraste con la roca sobre la que se halla construida la casa que no logran conmover los elementos desencadenados: metáfora ésta que reasume el tema bíblico de la estabilidad del creyente fundado en Dios (Is 28,16), en un contexto que insiste precisamente en el deber de escuchar y cumplir las palabras de Jesús (Lc 6,48)? Más sencillamente parece que la roca viene a evocar, aunque tal cosa ocurra bastante raramente en la Biblia (Is 51,1), la sequía y aridez del desierto.

En efecto, la semilla que cae en esta clase de oyentes permanece estéril: tales oyentes acogen (Hch 8,14; 11,1; 17,11) la palabra con alegría, la alegría escatológica; pero este primer movimiento no dura; falta de raíces sólidas, su fe es efímera; en cuanto surge la prueba desisten.

Con los términos —desconocidos por Lucas en su evangelio— «tribulación» *(thlipsis)* y «persecución» *(diôgmos),* que evocan el fin de los tiempos que llegan, Mateo y Marcos mantienen aquí la perspetiva escatológica. En Lucas, la palabra «prueba» *(peirasmos)* tiene un sentido más amplio [6]: en el vocabulario de la Iglesia naciente se refiere a veces a la persecución (Hch 20,19; 1 Pe 4,12), muy raramente a la tribulación de los últimos tiempos (Ap 3,10); su significado recubre la vida cotidiana del creyente, las pruebas semejantes a las que Jesús fue soportando a lo largo de su vida pública (Lc 22,28) y que pueden sobrellevarse con la oración (11,4*; 22,40.46**). Porque dichas pruebas jamás van más allá de las fuerzas del hombre, apoyado en su constancia (Sant 1,2.12) y en la ayuda de Dios (1 Cor 10,13).

Lucas piensa, al parecer, en los cristianos que, tras una larga experiencia de la fe, apostatan *(aphistantai):* vocablo ilustrativo, desde el punto de vista de la comunidad, de las consecuencias

[6] Sobre la prueba, L. Cerfaux, *Fructifiez en supportant (l'épreuve):* «Revue Biblique», 64 (1957) 481-491 (= *Recueil L. Cerfaux,* III, pp. 111-122); igualmente VTB, *Prueba, Persecución.*

indicadas de modo más subjetivo por Mt/Mc: «y se escandalizan». Por contraste, esta defección muestra a los convertidos la seriedad con que deben oír la palabra, a fin de que, profundamente estabilizados por las raíces de la fe, resistan victoriosamente a la prueba diaria que constituye el servicio del Señor[7].

Los creyentes imperfectos

[7] Y otra parte cayó *en* las zarzas, y las zarzas, *creciendo al mismo tiempo,* la sofocaron.

[14] Lo que cayó en las zarzas son aquellos que oyeron, pero, durante su marcha, las preocupaciones, riqueza, *placeres de la vida,* los ahogan, y *no llegan a madurar.*

En comparación con el texto de Mateo y Marcos, la parábola sólo varía en cosas de detalle; en cambio, el versículo explicativo presenta algunas modificaciones más importantes. Interesándose sobre todo por la «implantación» de la semilla en los oyentes, Lucas no retiene que la palabra queda sin fruto (Mt 13,22; Mc 4,7.19). Atento con la comunidad al progreso de los creyentes, observa que éstos no llegan a la perfección de la fe. ¿Por qué este nuevo fracaso?

No se trata ya aquí de una intervención directa del diablo o de dificultades exteriores al hombre, sino de causas más psicológicas, que los moralistas estigmatizan; en el surgir progresivo de la fe hay zarzas que «crecen al mismo tiempo» que la palabra y acaban por ahogar esta última: preocupaciones, riquezas, placeres de la vida. Las preocupaciones hacen olvidar la presencia del Padre (Lc 12,22-32*) y lo único necesario (10,38-42): «Tened cuidado de que vuestros corazones no se emboten con el libertinaje, la embriaguez, les preocupaciones de la vida» (21,34). En cuanto a la riqueza, el evangelio de Lucas muestra claramente la temible influencia que ejerce sobre el hombre que la busca y su incompatibilidad con la vida cristiana. Finalmente, los «placeres de la vida» son los del cultivador enriquecido o los del hombre rico, vestido de púrpura (12,19; 16,19). Al denunciar a estos tres enemigos de la planta de la fe, Lucas universaliza la exhortación; más que seguir la suerte reservada a la semilla-

[7] *Douleuôn:* Hch 20,19. Sobre el servicio, véase J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de saint Paul (Act 20, 18-36)* (París 1962) 51-56, 91-92, 101-111...

palabra en medio de las malezas que la ahogan, prefiere apelar a la vigilancia del hombre creyente, antes de invitarle a la constancia.

Los creyentes de gran corazón

[8] Y otra parte cayó en buena tierra y, tras haber crecido, *produjo* fruto al céntuplo.

[15] Y lo [que cayó] en buena tierra son aquellos que, habiendo oído la palabra con corazón *noble* y *bueno,* la *conservan* y dan fruto *por* [*su*] *constancia.*

En la parábola, subraya Lucas en tres ocasiones («tras haber crecido»: 8,6.7.8) el dinamismo de la semilla que, detenida en el segundo y tercer caso, llega al término de su desarrollo en buena tierra; se trata, sin duda, de una coquetería de escritor, que pretende dar a su descripción una nota de naturalidad. Como acabamos de ver, no es el crecimiento de la semilla lo que le interesa, mientras que Marcos, en cambio, describe el grano «creciendo y desarrollándose» (Mc 4,8), crecimiento que pone de relieve haciendo progresar las cifras del rendimiento. Con la categoría de los creyentes que «dan fruto» (Lc 8,15) intenta Lucas caracterizar el modo en que la palabra es oída (8,18).

¿Habrá que ver aflorar en la expresión «corazón noble (lit. 'bello') y bueno» las categorías que el humanismo griego reúne como cualidades primordiales de la existencia, belleza y bondad? Al interiorizar la primera de ellas e integrar ambas en la concepción bíblica del conocimiento (el corazón), Lucas valoriza esta actitud receptiva del hombre y la muestra realizada en María de manera eminente: «guardaba la palabra en su corazón» (2,19.51); precisamente a propósito de su madre, Jesús proclama «bienaventurados los que escuchan la palabra y la guardan» (11,27-28).

Tal disposición de apertura hacia la palabra supone permanencia en la duración, y constancia para resistir a la usura del tiempo y de la vida. A diferencia de los cristianos faltos de raíz o invadidos por preocupaciones ilusorias, las verdaderos creyentes «salvan sus vidas por su constancia» (21,19). Con este término característico en los evangelios, Lucas se hace eco de un tema bien conocido en la catequesis primitiva; la constancia, o perseverancia, designa el hecho de «permanecer bajo» *(hupo-*

menô) la contrariedad, oposición, persecución, el hecho de soportarlas y resistir a ellas, de ser más fuerte que la «prueba»: «bienaventurado el hombre que 'permanece bajo' la prueba» (Sant 1,12), que se alegra de ver acrisolada la calidad de su fe (cf. 2 Tim 2,10-13; 3,10-12). Al enfrentarse con la «prueba», la fe se convierte en constancia (Rom 5,3-4) y por medio de ésta llega a su perfección (Sant 1,2-4).

A propósito de la parábola de la semilla implantada en los oyentes, Lucas presenta en cuatro cuadros una síntesis de la historia de los hombres frente a la palabra de Dios. Va detallando una enseñanza sobre las reacciones típicas del hombre, sobre la evolución y los riesgos de la fe. Arrojado el grano, son numerosos los actores que se disputan el campo: el diablo en primer lugar, luego la inconstancia del hombre; finalmente las pruebas de la vida cristiana. La fe se ve arrebatada, convertida en cosa efímera, ahogada. ¿Es buena la tierra? ¿Generoso el corazón? Envuelta en las dificultades de la vida, la fe sólo llega a su perfección si se enraiza en la perseverancia del hombre creyente. Así interpretada, ¿no debiera titularse la parábola: *El terreno de sementera?*

Este magistral compendio de teología de la vida cristiana, de alcance universal, sigue siendo de profunda actualidad y continúa interpelándose aún hoy. Pero el exegeta ha de interrogarle a su vez; el hecho de que constantemente haya tenido que recurrir a la teología de Lucas plantea un problema: esta interpretación del evangelista, ¿sigue siendo fiel a la doctrina de Jesús? La respuesta de la fe que se apoya en el dogma de la inspiración podrá iluminarle y servirle de guía, mas no le basta. Si Lucas presenta la parábola como «la del terreno de sementera», ¿por qué Mateo le da el carácter de «parábola del sembrador» (Mt 13,18)? El sentido de dicha parábola, ¿habrá derivado en Lucas de la historia del sembrador o de la siembra a la historia del terreno? ¿Cuál es, en resumidas cuentas, el sentido original de la parábola?

ESTRUCTURA DE LA PARABOLA

En la medida en que el crítico se abstenga de reducir el sentido de nuestra parábola a la interpretación que de la misma dan los evangelistas, se verá en dificultades. ¿Hemos de extrañarnos

de ello? Toda obra de arte es rica en significados múltiples, según se la considere en sí misma o en relación con su medio histórico, para no hablar de las aplicaciones más o menos afortunadas que de ella hace cada época. No hemos, pues, de sorprendernos si en la exégesis de esta parábola los críticos disienten entre sí. Sin embargo, hay que descartar ya de primeras como insuficientes las explicaciones que ven en la parábola una simple comparación de orden intemporal. Esto sería, en efecto, arrancarla de su contexto histórico. Situada en cambio en el contexto que la originó, deja de ser una simple fábula para convertirse en una historia. Mas los datos literarios, ¿nos autorizan acaso a leerla como anuncio de un suceso? [8]. Tales son las dos etapas de nuestra investigación.

Los datos literarios del texto

Antes de todo examen, es menester determinar en cuanto sea posible el texto original. De las cuatro versiones que poseemos, el *Evangelio de Tomás* (n.° 9) no nos aporta ninguna precisión de valor; sus matices —el gusano que roe los primeros brotes, las cifras diferentes del rendimiento de la buena tierra (sesenta y ciento veinte)— carecen de alcance doctrinal y proceden probablemente de la tradición sinóptica transformada en función de una tendencia gnóstica [9]. Entre los testigos sinópticos, Lucas ofrece pocos elementos con alguna posibilidad de remontarse a la tradición original; sólo la vaga cifra del rendimiento («el céntuplo») puede ser tomada en consideración. Por todo esto los intérpretes están de acuerdo en leer el texto primitivo a través de la tradición Mt/Mc. La mayoría incluso no retiene sino el texto de Marcos; en su opinión Mateo depende seguramente de este último. Semejante juicio nos parece apresurado. Una rápida comparación nos lleva a dar preferencia a la versión de Mateo.

Ambos textos tienen un sabor semítico bastante pronunciado. En las partes comunes, cada uno de ellos ofrece un aramaísmo

[8] Los críticos justifican raramente el método que emplean, de modo que los resultados que obtienen se imponen también menos inmediatamente. Buenos ensayos metodológicos han sido propuestos por A. George y F. J. Mc Cool (*art. cit.*, n. 1).

[9] Cf. W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen* (Berlín 1964) 42-48.

ignorado por el otro [10]. No es posible fundamentar la anterioridad de uno con respecto al otro con la presencia de tales aramaísmos. Tampoco puede sacarse nada en limpio a partir de ciertas diferencias insignificantes [11]. En Marcos hay además dos anotaciones: en ellas se encuentran las mayores diferencias entre su texto y el de Mateo. Así, coloca al principio de la parábola el mandato: «¡Escuchad!» (Mc 4,3), que ignoran Mt y Lc. A nuestro parecer, Marcos lo añadió para formar una inclusión junto con la frase final, añadida también con toda probabilidad al texto original: «Quien tenga oídos para oír, ¡que oiga!» (4,9) [12]. Por otra parte, esta primera incitación a escuchar corresponde demasiado bien a la perspectiva teológica con que Marcos ve esa jornada de parábolas [13].

La segunda diferencia se halla en el versículo sobre la buena tierra (4,8), cuando Marcos subraya el crecimiento de la planta. Según Mateo, el orden de las cifras de rendimiento es decreciente (100,60,30), según Marcos, creciente (30,60,100). No es imposible determinar cuál de los dos es más antiguo. Supongamos que Mateo haya leído un texto que subrayara, en orden creciente de cifras, el rendimiento de la semilla en buena tierra; ¿por qué había de invertir un orden que tan excelentemente corresponde a la progresión de los diversos rendimientos, sustituyéndolo por un orden decreciente que rompe la continuidad de ese movimiento ascensional? Ello sería atenuar la nota de optimismo de la parábola y degradar la lección de confianza que la comunidad primitiva, al revelar a Jesús en el acto de sembrar, infería de la parábola original.

Segundo indicio: la frase de Mateo sobre la buena tierra es más elegante, la de Marcos más compleja:

[10] Mc: *egeneto... kai* (4); Mt: *elthonta peteina katephagen* (4).

[11] Cambio de un *kai* por un *de,* o de un prefijo verbal; *ap-* por *synepnixan,* aunque en este último punto el acuerdo Mt/Lc contra Mc vaya en favor de Mt.

[12] El inciso de Mc 4,9: «y les decía» significa desde el punto de vista literario que la monición siguiente ha sido añadida.

[13] Cf. *infra,* pp. 277-279.

Mt	Mc
y otros cayeron en buena tierra y dieron fruto,	*y otros cayeron en buena tierra y dieron fruto* creciendo y desarrollándose, y produjeron
uno *ciento,* otro *sesenta,* otro *treinta.*	uno *treinta,* otro *sesenta,* otro *ciento.*

Marcos se ve obligado a añadir la expresión, que sirve de enlace: «y produjeron», necesaria a causa de la inserción de los gerundios (creciendo y desarrollándose»); ¿hemos de deducir por ello en seguida que Mateo corrigió un texto mal escrito, y por tanto primitivo? Tal podría ser el caso si tuviéramos que atenernos únicamente a la fraseología, independientemente del significado teológico que para la comunidad apostólica tenían el orden creciente de las cifras y las añadiduras que subrayan su alcance. De hecho, la frase de Marcos es la menos antigua: orden creciente de los rendimientos de la buena tierra, adiciones que hacen hincapié en el crecimiento de la simiente, constituyen las huellas de un progreso en la reflexión de la comunidad sobre el tema del desarrollo de los semillas. Anterior a esta aportación del ambiente eclesial de Marcos, el texto de Mateo parece preferible.

La introducción constituye una excepción —la única— en la colección de las «parábolas del reino»; el hecho merece señalarse. Dichas parábolas comienzan, en efecto, con la expresión siguiente: «El reino de Dios es semejante a...», o también: «Sucede con el reino de los cielos como...». Mediante estas comparaciones, Jesús caracteriza la naturaleza del reino que anuncia: es como el árbol que brota de un pequeñísimo grano de mostaza, etc. [14].

Ahora bien, ni el término de reino ni la fórmula mencionada («Sucede»...) se hallan aquí. La parábola empieza como una historia que alguien cuenta: «El que siembra salió a sembrar.» Nada autoriza a suponer que la fórmula clásica introducía nuestro texto. Tal conjetura procede de una interpretación previa que reproduce la parábola a una simple comparación: se supone a Jesús explicando la manera en que Dios establece el reino. Mas nada hay que nos permita identificar al sembrador con Dios.

[14] J. Dupont, *Le Royaume des cieux est semblable à...:* «Bibbia e Oriente» 6 (1964) 247-253, y, sobre todo, C. H. Dodd, *Las parábolas del reino* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).

El que siembra salió a sembrar. Expresamente traducimos *ho speirôn* por «el que siembra», en vez de «el sembrador», que, sin duda, es equivalente [15], pero que responde menos a la intención de Mt/Mc. En efecto, estos últimos no describen simplemente a un sembrador, es decir, a un labrador cualquiera que, como de costumbre, se va a sembrar su grano, sino al sembrador por excelencia, cuyo acto de sembrar no es un suceso trivial, un gesto familiar que se repite. Dos detalles estilísticos nos invitan a optar por este segundo sentido del artículo. No se dice: «un labrador fue a sembrar». Nuestra atención es orientada hacia «el» sembrador como por dos pinceladas que trazan una silueta: primeramente la partícula *idou,* que designa aquí a ese hombre en cuanto sembrador [16]; su única función es la de sembrar. Sembrar ¿qué? Poco importa, puesto que lo que cuenta es el acto mismo.

Otra característica de la frase inicial: el empleo absoluto y el tiempo gramatical del verbo «salir»; ordinariamente se sale de algún lugar o hacia algún sitio: se sale de la casa (Mt 13,1), de allí (15,21), fuera de la ciudad (21,17), del templo (24,1), para ir a alguna parte. Sin querer prejuzgar su sentido teológico, el mejor paralelo literario lo encontramos en Mc 1,38: Jesús, habiendo salido por la mañana temprano de Cafarnaún, replica a los discípulos que le buscan: «Vamos a otra parte, a las ciudades vecinas, para que yo predique también allí, pues por este motivo salí (*exelthon,* en aoristo).» Este aoristo, que traducimos por un pretérito indefinido y no por un pretérito perfecto, se refiere a un acontecimiento pasado que tuvo ya lugar antes, un único suceso a partir del cual van a desarrollarse los que siguen.

De buenas a primeras Jesús ha querido llamar la atención de su auditorio hacia ese hombre, su gesto y el suceso a que ha

15 Sin duda, el artículo viene bien en arameo para decir «un sembrador», pero todavía se encuentran expresiones semejantes: «el tentador» (Mt 4,3), «los guardianes de rebaños» (8,33), «los mercaderes» (25,9).

16 En boca de Jesús, la partícula *idou* es extraordinariamente significativa. Dejemos de lado Mt 7,4; Lc 6,23; 7,25*.34*; 11,31-32* 11,41; 13,11.30; tal partícula suele subrayar un suceso importante en la vida de Jesús: la misión de los discípulos (Lc 10,3* 10,19; Mt 23,24), una decisión tocante a su muerte y resurrección (Lc 13,32; 22,31; Mt 20,18**; 24,26; 26,45-46**; 28,20; Lc 24,49). Anuncia también un acontecimiento escatológico (Lc 17,21.23; Mt 24,23.25*.26; Lc 13,35*). Finalmente, sólo aparece en las parábolas en seis ocasiones: además de Lc 13,7; 15,29; 19,20, es para anunciar que el festín está preparado (Mt 22,4), el esposo está ahí (25,6), el sembrador ha salido (13,3*).

dado lugar su decisión. Pero el examen del texto no nos permite ir más allá y designar a quién esconde Jesús tras ese sembrador típico.

La historia de la siembra sucede a la presentación del sembrador. Ya no se vuelve a hablar de este último. Mirada en su conjunto, la historia parece extraña a primera vista. Este aspecto insólito, ¿no habrá sido pretendido por el narrador para dar a conocer sus intenciones, lo mismo que en otras parábolas, como la historia del administrador astuto (Lc 16,1-8) o la del magnánimo propietario de la viña (Mt 20,1-15)? El sembrador, en efecto, parece indiferente al lugar en que cae su grano. Sencillamente siembra porque tiene que sembrar. Para dar verosimilitud a la situación, se suelen invocar las costumbres agrícolas de Palestina en tiempo de Jesús: el labrador no trabaja su campo sino después de haberlo sembrado; y los habitantes del pueblo seguían pasando por encima, las rocas se disimulaban todavía bajo la tierra, aún no se habían cortado los arbustos. Ahora bien, volviendo a examinar los textos aducidos —muy raros, tanto en la Biblia como en la literatura rabínica—, un historiador de la economía ha mostrado recientemente que tal hipótesis, lanzada por Dalman y luego atenuada en la edición ulterior de su obra sobre las costumbres palestinas, carece de valor [17]. Por otra parte, ¿no es inútil recurrir a esta ilusoria explicación arqueológica?

El amplio gesto del sembrador viene a cubrir la totalidad del área que pretende sembrar; un poco de grano cae al borde del camino que pasa junto al campo, o en un sitio en que las piedras afloran bajo la tierra que está aún por labrar, o, en fin, en los arbustos que a menudo bordean las parcelas, ¿puede haber cosa más natural? Basta con pensar no en las ricas tierras que Jesús pudo ver en Israel o al pie del monte Tabor, sino en los pequeños campos ganados a la roca o a la lava por la parte de Nazaret o al norte de Cafarnaún. No es posible descubrir una intención del parabolista en el hecho de que algo de grano se pierda: en ello no reside la paradoja.

¿Cuál es entonces su intención? Antes de ponernos a alegorizar aplicando cada rasgo de la parábola a una situación análoga, debemos examinar más de cerca su estructura literaria. Ahora bien, en cuatro ocasiones, en lugar de proseguir una única histo-

[17] K. D. White, *The Parable of the Sower:* «Journal of theological Studies» 15 (1964) 300-307.

ria, el relato se detiene, para reanudarse en seguida después de haber indicado en cada terreno el rendimiento de la semilla. Esto quiere decir que el interés no estriba en el crecimiento, sino en el rendimiento del grano según los terrenos. Es lo que aquí quisiéramos desarrollar.

El interés radica en *el rendimiento*. Lo confirma el final del relato; las semillas vienen a traducirse finalmente en una magnífica cosecha, que va del treinta al ciento por uno. Si el sembrador siembra es para multiplicar su grano, para hacerlo «rendir». Al principio uno tiene la impresión de que los tres cuartos de la simiente se echan a perder, de que cada terreno tiene la misma importancia. En realidad, la composición, admirable, compensa esta primera impresión al oponer terrenos estériles y buena tierra, tres terrenos estériles por una tierra fértil (3 + 1). Luego, como la buena tierra da tres rendimientos, la composición se equilibra (3 + 1) (1 + 3). El contraste opone los tres terrenos estériles a los tres rendimientos de la buena tierra.

Mas esta interpretación es impugnada por algunos críticos. El análisis precedente nos impone una primera conclusión: la parábola no enseña directamente el tema del crecimiento. Cierto que la historia de la siembra supone las etapas de dicho crecimiento, pero aquí el desarrollo es pasado por alto entre el comienzo (el acto del sembrador) y el fin (los magníficos rendimientos). Marcos es quien lo pone de relieve al añadir que, en la buena tierra, la semilla va creciendo y desarrollándose. En cuanto a la parábola original, no la podemos calificar de «parábola de crecimiento», al menos si entendemos esta expresión como una enseñanza sobre el desarrollo del reino de Dios.

¿Habrá que considerarla entonces, siguiendo a A. Schweitzer y J. Jeremias, como parábola de contraste, algo así como si Jesús no se interesara por lo que queda en medio? «Se entiende la parábola si se parte del hecho de que principio y fin ocurren en momentos diferentes: tras la larga descripción de la siembra, nos encontramos bruscamente, en el versículo final, en plena época de recolección, que es, como a menudo sucede en las parábolas, símbolo de la irrupción del reino de Dios» [18]. Según esto, la parábola no sólo opone los terrenos entre sí, sino también comienzo y final. Al fracaso total del grano que cae al borde del camino se opone el magnífico rendimiento del grano caído por fin en tierra

[18] J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 184.

buena. Sucedería, pues, aquí como en las parábolas del grano de mostaza y de la levadura: el minúsculo grano se convierte en un árbol inmenso; al puñado de levadura corresponde la masa entera que fermenta.

¿Hay verdaderamente contraste entre el principio y el fin? Sin duda, el final es magnífico. Pero ¿dónde se dice que el principio sea «de poca monta»? ¿Los fracasos habrían de preceder al triunfo? Literalmente la descripción yuxtapone cuatro escenas, no para irnos mostrando los momentos del crecimiento, sino para dar a conocer el rendimiento de la semilla en cada terreno. Por otra parte, para que haya parábola de contraste, es menester que el fin sea verdaderamente un «fin»; luego aquí se trata del rendimiento, y no de la recolección propiamente dicha. Al parecer, cierta confusión entre rendimiento y recolección se ha introducido subrepticiamente en la interpretación. No obstante, vocabulario y contexto se oponen a la identificación de ambos simbolismos.

Ordinariamente se suelen identificar las indicaciones sobre el rendimiento con la recolección misma. Se subraya el carácter maravilloso de la cosecha. De hecho la parábola termina con este espléndido cuadro. Pero ¿son anormales las cifras indicadas? ¿No las habrá simplificado el parabolista siguiendo una tendencia habitual en el simbolismo escatológico? Es lo que se ha creído, pretextando que el rendimiento ordinario de una cosecha no solía sobrepasar el 7,5 o, excepcionalmente, el 10. Aquí también parece que tales consideraciones arqueológicas son frágiles, como lo prueba una investigación hecha a partir de los documentos antiguos, y especialmente de los datos proporcionados por Plinio [19], que evalúan los diversos rendimientos del trigo en el área mediterránea en esa época; rendimientos del 100 por 1, y hasta del 400 por 1, no eran extraordinarios, por ejemplo, en la región de Gilead, cerca de Gadara. Son, pues, excelentes los rendimientos del 30 por 1, 60 por 1, 100 por 1, pero no desmesurados. El contraste, si lo hay, no deja de ser natural, verosímil, sin nota alguna de amplificación simbólica.

Además, la palabra «recolección» no aparece en la parábola del sembrador. ¿Omisión fortuita? No es probable, si se observa que Mateo y Marcos, cada uno a su manera, hablan de recolección en una u otra de las parábolas siguientes: Mateo en la de la cizaña mezclada con el buen grano, Marcos en la del grano que brota por sí solo. Con estas parábolas se ve realmente el oyente

19 K. D. White, *art. citado.*

trasladado al fin de los tiempos; no antes. Efectivamente, en la parábola del sembrador, si bien es cierto que se habla de fructificación, para nada se menciona el acto final del segador que viene a recoger la cosecha, como es el caso en la parábola del grano que brota solo: «Y cuando el fruto aparece, coge la hoz, porque ha llegado el momento de la siega» (Mc 4,29). Sin duda, la siega viene a coronar la fructificación del campo, pero, según el simbolismo bíblico de las parábolas, dicha operación tiene lugar mediante una intervención exterior al propio desarrollo de la simiente. Si aquí no se menciona no es por casualidad, sino porque la descripción pretende oponer no un principio modesto a un espléndido final, sino el fracaso de la siembra a su éxito.

Evidentemente, de las interpretaciones precedentes puede, a pesar de todo, sacarse en limpio que la historia «acaba bien». No obstante las pérdidas, el buen resultado es seguro y el rendimiento cierto. La parábola, por tanto, no atañe únicamente a la semilla, sino al rendimiento y, consiguientemente, a los terrenos.

Según los terrenos, en efecto, «rinde» la simiente. ¿Qué importancia tienen, pues, los suelos en la descripción?

Partamos de un hecho comprobado. La historia está estilizada. El rendimiento de las semillas depende de numerosos factores, cosa corriente en la naturaleza; bien lo sabe la Biblia, cuando alude a la lluvia, el sol, la época, la calidad del grano, o a los agentes nocivos, como la tempestad, el granizo, insectos destructores, enfermedades del trigo, etc. Ahora bien, aquí nada de todo esto se cita, si no es en la versión del evangelio de Tomás, en que se habla del gusano que come los granos caídos en las rocas. Los evangelios canónicos eliminan todo factor que no sea la calidad del suelo, de suerte que no es posible descubrir el sentido de la parábola si se prescinde de los terrenos.

Pero debemos incluso examinar el modo en que se consideran estos últimos. Contrariamente a las explicaciones de los evangelistas, que aplican cada terreno a una situación de vida, la parábola no los describe de manera aislada. Si cada uno de ellos vale, no es que valga por sí mismo. Camino, suelo pedregoso, zarzas, buena tierra, la atención va pasando de uno a otro; ¿posee, sin embargo, cada uno de estos elementos significado propio? Dicho de otro modo, ¿constituye la descripción una alegoría? Cierto que todas las veces se hace ver la suerte del grano sembrado: en el camino, lo picotean los pájaros; entre las piedras, se seca por no

haber podido echar raíces; las zarzas lo ahogan; en buena tierra s[illegible] según rendimientos diversos. Cada vez es seguido el crecimiento hasta su término, fracaso o fructificación, y el cuadro siguiente reanuda todo el proceso desde el momento de la siembra. Se trata con toda evidencia de un procedimiento descriptivo. De hecho, los cuatro grupos de escenas no constituyen pequeñas unidades independientes, sino que se integran [illegible] de conjunto que tiene su propio centro: todo viene a converger en el rendimiento de cada parte de la semilla. De un cuadro a otro —ausencia de germinación, crecimiento efímero, crecimiento sofocado, fruto real—, el movimiento progresa en el sentido de un mejor rendimiento; o, mejor todavía, atenúa el contraste entre el rendimiento nulo de los tres primeros suelos y el óptimo de la buena tierra, contraste que pone en plena evidencia la fructificación del último terreno; ya hemos visto cómo Marcos, con el orden creciente de las cifras, acentúa a la vez el movimiento ascensional y el contraste, llevando la historia a una culminación.

El fondo de la parábola parece, pues, ser el rendimiento de la siembra en función de los terrenos. De donde resulta que lo importante no es el deber de fructificar, sino sencillamente el de ser una buena tierra. El interés que se da al «rendimiento» expresa la confianza que se tiene en el éxito seguro. A esta lección se añade la posibilidad de una invitación, a partir de los «terrenos», a ser buena tierra. Las aplicaciones ulteriores habrán de juzgarse según esta doble posible orientación de la parábola.

El acto del sembrador y la historia de la siembra han de ponerse ahora en relación. ¿Intenta la parábola declarar solamente que el rendimiento de la semilla depende de las tierras en que cae y que la simiente en todo caso acaba por caer en buena tierra? Esto sería insistir unilateralmente en uno de los dos aspectos de la historia de la siembra. La parábola quedaría reducida al enunciado de una verdad intemporal. Sin duda, el complemento indispensable que aportará su inserción en un entorno vital le permitirá reencarnar esas verdades abstractas; pero la fidelidad al texto ¿no exige acaso que se interprete ya como el anuncio de un acontecimiento?

La historia de la siembra viene introducida por la evocación sobria, aunque capital, de la «salida» del sembrador. La historia, en definitiva, no existe sino por el gesto del sembrador que la inaugura. No es la siembra, sino el acto del sembrador el que

recapitula el sentido de la parábola. Cierto que de esta última se deriva una ley, a saber, que existe una relación intrínseca entre el rendimiento y los terrenos. Mas esta ley sólo tiene valor en función de un acto; es necesario que el grano sea primeramente arrojado en tierra por el sembrador. La historia narrada anuncia, a partir del gesto del sembrador, la suerte de la semilla en los diversos terrenos por ella fecundados. Dicha semilla es echada por el sembrador, y fructifica o muere. Las tierras mismas se ven empeñadas por el acto del sembrador en la medida en que éste ha establecido entre ellas y la siembra una relación histórica irreversible. A partir de ese centro de unidad se comprende mejor el papel, esencial, que desempeñan los diversos terrenos. El gesto del sembrador, cuya eficiencia se halla forzosamente ligada a la calidad de los suelos, en vano se revela inútil tres veces de cuatro; no ha sido un gesto infructuoso; a pesar de las inevitables pérdidas, empieza ya a rendir en los días en que, antes de que llegue el segador, se mecen ante sus ojos en buena tierra espigas grávidas de ciento, sesenta, treinta nuevos granos.

¿Hemos ya agotado el sentido de la parábola? Los datos literarios apenas permiten ir más allá. ¿Quién es el sembrador? ¿Qué representa la semilla? Para responder a estas preguntas es menester situar la parábola en su contexto histórico.

Datos del contexto histórico

Por el momento prescindimos del contexto literario para investigar, independientemente y aun a pesar de los evangelistas, cuál fue la coyuntura que dio a Jesús pie para narrar esta historia. Empresa ésta delicada y doblemente condicionada: primero por la síntesis provisional que el historiador pudo ya elaborar sobre la vida y doctrina de Jesús, y en segundo lugar, por el conocimiento de su medio ambiente cultural y sociológico. El arraigo de Jesús en la tradición bíblica y en el ambiente judío, ¿nos permitirá entender mejor la parábola?

Cuando Jesús cuenta la historia del sembrador parece referirse simplemente al mundo rural de sus oyentes. De hecho, en la manera de organizar su descripción, en la elección de sus imágenes, rinde tributo a una mentalidad que, lo mismo que a sus contemporáneos judíos, le hace participar de la herencia bíblica. Si es cierto que todo lo transforma con su mirada interior, no por

ello deja de partir de una cultura y país determinados: paisajes de Palestina, costumbres rurales y lugareñas de la época, pero también temas y símbolos de la Biblia han modelado su sensibilidad, alimentado su imaginación, pulido su expresión y dado una primera forma a su mensaje.

Ahora bien, *la tradición bíblica* se complace en presentar el plan salvífico de Dios mediante el continuo progresar de la naturaleza; así, siembra, crecimiento, frutos, siega, adquieren un valor simbólico determinado. No es nuestra intención, sin embargo, desarrollar aquí temas expuestos ya en otra parte [20], sino mostrar cómo en esta parábola toma Jesús posición con respecto a los datos fundamentales de la Biblia. Este examen se ve delimitado por el análisis literario: sólo podrá referirse al sembrador y a los frutos; la siega y el crecimiento no merecen interés sino en la medida en que se interponen a los dos primeros temas.

A diferencia del de la siega o recolección, el tema del *Dios-sembrador* se ve poco desarrollado en la Biblia [21]. Sin duda el relato de la creación permite deducir que Dios depositó en sus criaturas unas semillas que en adelante llevarían en sí mismas su propia ley de desarrollo y reproducción (cf. Gn 1,11). Pero el Creador no es presentado bajo los rasgos de un sembrador sino en contexto escatológico. Con ocasión de la renovación de Israel, en las profecías de Oseas o Jeremías (Os 2,25; Jr 31,27), Dios se sembrará para sí mismo un pueblo. Otra profecía se refiere al Mesías, Germen enviado por Dios al encuentro de la tierra (Zac 6,12-13). Partiendo de estas raras menciones del Dios sembrador puede pensarse que el acto de Dios apunta hacia una renovación escatológica del mundo; al sembrar, Dios inaugura una nueva creación.

¿En qué consiste la originalidad de Jesús? Se comprende, al recordar la importancia casi exclusiva que la Biblia da a la recolección o siega. Jesús asigna a la imagen del sembrador la intervención divina que la Biblia fijaba para el tiempo de la siega, concentrando así el interés en lo que precede a ese acontecimiento de la recolección final. Ha hallado la buena tierra que recibirá el Germen y, mediante esta unión fecunda, producirá frutos. Si no cae en tierra, el Germen no dará fruto (Jn 12,24); pero a

[20] VTB, *Sembrar, Fruto, Crecimiento, Siega.*

[21] No tenemos en cuenta el proverbio general: «se recoge lo que se ha sembrado», ni la descripción general del trabajo del labrador: Is 28,23-28.

su vez la tierra, sin la venida de ese Germen a ella, sin la simiente que arroja el sembrador, quedará estéril.

Esta última observación es capital para entender la parábola del sembrador. Con demasiada frecuencia, en efecto, se la suele interpretar como simple enunciado de una ley de la vida cristiana; en realidad, Jesús anuncia un acontecimiento escatológico: los últimos tiempos quedan inaugurados, el encuentro entre el Germen y la tierra ha tenido ya lugar. Lo que importa para el futuro no es ya esperar los signos precursores del reino de Dios, que ya ha llegado; ni tampoco apresurar el tiempo de la siega: ésta llegará más tarde, es cosa de Dios. Lo importante es ser buena tierra que, recibiendo la semilla esparcida, haga producir fruto.

La fructificación es, en efecto, el segundo gran tema bíblico de nuestra parábola. A menudo va ligada a la siega; Jesús mismo no ignora esta tradición. También él pretende que hay que hacer fructificar los talentos hasta su vuelta (Lc 19,13*); el Señor espera lograr frutos de su viña; si no, la confiará a otros (Mt 21.34*; 41-43); la higuera estéril no tiene ya derecho al suelo que ocupa (Lc 13,6-9)... Tal es el resultado normal de la cooperación entre Dios y su criatura. En la Biblia no se vuelve ya a hablar nunca más de ese don inicial ni del mandamiento impuesto al principio de la creación: «Creced y multiplicaos» (Gn 1,22.28); Dios dirige ciertamente el crecimiento; pero sólo espontáneamente, «automáticamente», la semilla se desarrolla y da fruto, y esto no por la sola actividad del hombre, sino por el hecho de haber sido arrojada en tierra.

Ahora bien, en la parábola del sembrador Jesús no liga el deber de dar fruto a la recolección final, sino a la operación inicial de siembra. De ahí que Jesús no insista sobre la obligación del rendimiento y la responsabilidad del trabajo: ya lo hace en otra parte. Aquí declara que sólo la buena tierra, y de manera diversa, logra el resultado que con derecho puede esperarse después de haber depositado en ella la simiente. Unicamente ese encuentro de la semilla con la buena tierra permite la fructificación.

Si hacemos ahora que entren en juego el contexto bíblico y los datos literarios, comprobaremos que el sembrador es sin duda alguna un personaje escatológico y que la semilla misma designa también probablemente el Germen escatológico. De todos modos, la parábola anuncia un acontecimiento, el encuentro efectivo de dicho Germen con la tierra. Tal encuentro pone de relieve

la consecuencia inmediata del hecho: el deber de convertirse en buen terreno.

Antes de pasar al contexto histórico hagamos notar que, para que sea «completa», esta doctrina ha de ir forzosamente a parar al acto final de la recolección; las parábolas siguientes completan lo que le falta a la nuestra; mas aquí no nos es posible dar cuenta de dicho complemento, ya que depende de un contexto cuyo valor histórico no podemos afirmar todavía.

La situación histórica. Efectivamente, al examinar la relación de Jesús respecto a sus contemporáneos, desaparecen las dudas que aún pueden quedarnos. Desviando la atención de la siega hacia la siembra, Jesús provoca un doble viraje en la mentalidad de sus oyentes. Anuncia primeramente que ya se ha inaugurado el tiempo del reino; si no se designa aquí abiertamente, es porque aún no existe sino en estado incoativo en la persona del sembrador que vemos y, sin duda también, en la semilla que, contrariamente al sembrador, desaparece en seguida bajo tierra. En segundo lugar, al omitir Jesús la imagen de la siega, quiere dar a entender que el fin no ha llegado todavía. Las dos dimensiones de su anuncio se hallan presentes: el reino está ya ahí y no está. Está ahí en su persona, no está todavía en el día de la siega.

Esta distinción entre siega y frutos, entre día de la siega y crecimiento de la semilla, la introduce Jesús deliberadamente en la espera mesiánica de sus contemporáneos, algo así como una cuña clavada en la raíz de su esperanza. ¡No es extraño que el tronco haya resistido! Entre *Jesús* y su entorno se insinúa un malentendido que no hará sino aumentar. Para reconstruir el progreso de tal divorcio, puede el exegeta apoyarse en datos históricos ciertos, aun cuando algunos aspectos del encuentro de Jesús y su pueblo sigan siendo problemáticos: por ejemplo, ¿hay que situar la misión en Galilea después del discurso en parábolas (Mc) o antes (Mt)? Es inútil tratar aquí de zanjar tales cuestiones, para no vincular además la exégesis de esta parábola a una opción que todos los críticos no comparten, a saber, que es Mateo quien refleja la economía probable de la vida pública de Jesús [22].

Al anunciar que el reino de Dios ha comenzado, Jesús desata una ola de entusiasmo, que pronto viene a dar en decepción. El

[22] Sobre la economía de la vida de Jesús, véase EHJ, pp. 362-365 y 376.

anuncio respondía a la espera de una liberación total del pueblo de Dios. Los hombres religiosos que aspiraban a una renovación profunda de Israel, los soñadores, los visionarios, los activistas que exaltaban un mesianismo de tipo revolucionario, todos podían creer que el nuevo profeta iba a realizar sus aspiraciones; tanto más cuanto que al principio de su ministerio, las proclamaciones de Jesús son ambiguas en lo que toca al tiempo y modo de su realización. Mas cuando ciertos gestos, ciertas palabras siguieron a tales proclamaciones, ese primer movimiento de interés apasionado se fue transformando en inquietud; introdújose una duda en el corazón de los mejores, como Juan Bautista ya encarcelado: «¿Eres tú el que ha de venir?» (Lc 7,19*). Jesús ha venido, y he aquí que en lugar de purificar el territorio de Dios, en lugar de aplicar el hacha a todo árbol estéril (Lc 3,9-17*), cura a los enfermos, acoge a los miserables, asiste a las fiestas de publicanos y pecadores. Si el reino de Dios se trasluce a veces a través de alguno de sus gestos (como los exorcismos, que responden mejor a la concepción mesiánica de su ambiente), él no se manifiesta del modo que todos esperaban: sólo está ahí como Jesús; mas su persona entonces es objeto de escándalo (Lc 7,23*) «¿Quién es, pues, este hombre?» Los discípulos se interrogan sobre la verdadera identidad de su Maestro, y su pregunta no es un artificio del lenguaje, como si en el fondo conocieran ya la respuesta; no saben, no comprenden. Todos esperan, en favor de Israel, una manifestación deslumbrante de la omnipotencia divina a través de Jesús. Mas ¿qué ven? Actos de beneficencia y misericordia. Ese hombre, cuya autoridad han percibido todos como algo nuevo, se niega a convertirse en el brazo vengador de Dios; rehúye el duelo con los malvados. ¿Le ha delegado Dios verdaderamente su poder? La actitividad mesiánica de Jesús es puesta en tela de juicio, y él mismo es intimado a justificarse.

Desengañado a su vez por el comportamiento de las muchedumbres, Jesús no desea cosa mejor. Tropieza con el endurecimiento de sus contemporáneos: «¡Generación adúltera y pecadora!» (cf. Mt 11,16-19 = Lc 7,31-35; Mt 12,34.39-42.45). Está decidido a romper con los fariseos, sus enemigos declarados. En esta atmósfera tensa precisamente, Jesús, recapitulando su acción como si hiciera el inventario de la misma, hace surgir la figura del sembrador en el horizonte de un campo parcialmente estéril.

De estos datos sobre el contexto biográfico de la parábola del sembrador se desprende que dicha parábola no puede situarse ni al principio ni al final del ministerio de Jesús. Supone, en efecto,

que el mensaje de Cristo ha tropezado ya con dificultades y errores de interpretación, pero que la ruptura no se ha consumado: todavía queda una esperanza de conversión y educación de los mejores. Con esta parábola, inaugura Jesús una enseñanza nueva sobre el reino de Dios: el tiempo de proclamación queda ya atrás, lo importante ahora es hacer comprender sus misterios. Frente a él, Jesús no tiene solamente a sus enemigos y la muchedumbre. Cada vez más activo (estudio VII), se destaca el grupo de los discípulos: los que escuchan su palabra y están dispuestos a hacer la voluntad del Padre; los que constituyen su verdadera familia, su hogar (Mt 10,25; cf. 12,46-50; 11,25-30), los pequeñuelos a quienes el Padre ha revelado las cosas secretas.

Sentido de la parábola del sembrador

Al iluminar, poniéndolos mutuamente en contacto, el contexto histórico y los datos literarios, vemos desprenderse el sentido de la parábola. No es una parábola de «crecimiento», aunque conservemos en este término su sentido bíblico sin reducirlo a una evolución de tipo inmanente. Tampoco es una parábola de simple contraste entre principio y fin, puesto que el intermedio, es decir el papel desempeñado por las tierras, no es menos esencial al sentido total. Finalmente, tampoco se trata, a decir verdad, de una parábola del reino, si por esta expresión se entiende una enseñanza sobre la manera en que Dios establece dicho reino, ya que en tal caso quedaría en la sombra la relación intrínseca de siembra y terrenos con la persona del sembrador. Estas diferentes interpretaciones no tienen en cuenta todos los datos, sino sólo uno u otro de sus significados. Por nuestra parte podemos pensar que se trata no de una simple comparación, sino de una historia simbólica. Jesús sólo propone aquí una enseñanza (ser buena tierra) a partir de una historia que pretende ante todo recapitular los acontecimientos sucedidos desde el principio de su predicación.

Dicha historia no es únicamente la de la palabra-semilla y su fructificación en los corazones, como explica Lucas. Es la historia vivida del encuentro escatológico entre el Germen divino y el pueblo de Dios. Jesús acaba de anunciar el advenimiento del reino. A esta proclamación, unos se han cerrado: los «sabios» y poderosos, los fariseos que atribuyen a Belcebú los exorcismos con los que Jesús expulsa a los demonios (Mt 12,24). Otros han

escuchado, pero sin producir el fruto de la conversión, como los habitantes de Cafarnaún y Corozaín (Mt 11,20-24), como los que cantaron o lloraron a destiempo (Mt 11,16-19). Otros, por fin, unos pocos, han escuchado sin reservas y seguido a Jesús. Es fácil reconocer, a través de estas reacciones diversas, los diferentes suelos del campo sembrado por el sembrador.

En ese momento neurálgico se ponen de manifiesto las repercusiones de la parábola. Jesús responde primero a la decepción de los mejores, tal como ésta se revela en la pregunta de los discípulos y en la reacción del Precursor. Las parábolas siguientes arrojarán nueva luz. Desde ese día, el Bautista puede comprender —puesto que Jesús habla no de siega inmediata, sino de fructificación después de la siembra— que el reino de Dios, si es cierto que ha llegado, no ha hecho sino comenzar: entre ese principio y la consumación de los siglos hay un tiempo intermedio que admite fracasos aparentes. Seguro del éxito de la siembra que acaba de inaugurar, siempre y cuando la semilla caiga en corazones bien dispuestos, Jesús muestra que las pérdidas son inevitables y se hallan previstas en la economía del plan de Dios.

Ante un público que tradicionalmente unía siembra divina y siega escatológica, el anuncio de Jesús comienza a arrojar luz sobre el sentido de su acción, al recapitular: ya están ahí los tiempos escatológicos. Dios ha esparcido su semilla; el encuentro ha tenido efecto; al pueblo toca ahora ser una buena tierra y abrirse a la semilla para que dé fruto. La parábola se convierte así en una exhortación, como lo comprendió bien la tradición, que añade al final del relato una invitación a escuchar.

¿Qué título hemos de dar a nuestra parábola? ¿Podremos llamarla «parábola de la siembra»? Se evocaría bien así la historia de la simiente, la importancia del rendimiento, mas no el acto del sembrador y el papel desempeñado por los terrenos. Designarla como «parábola de las diversas tierras» tendería a dejar en la sombra el papel del sembrador y el del rendimiento de la siembra, que al fin y al cabo entra directamente en las intenciones de la parábola. De ahí que resulte mejor el título de «parábola del terreno de sementera». Pero si dicho título insiste justamente en el papel de los terrenos, corre en cambio el riesgo de no evocar ya el encuentro escatológico entre la semilla divina y la tierra. Por ello, después de todo, preferimos conservar el título tradicional: «parábola del sembrador», que pone de relieve el acto histórico recapitulador, en la persona de Dios o de Jesús.

del reino que va a comenzar, y anuncia tanto el gesto del sembrador como la historia de la siembra.

INTERPRETACIONES DE LA PARABOLA

Una conclusión se impone a quien confronta las dos primeras partes de este estudio: la interpretación de Lucas modifica el alcance de la parábola original. Se atiene a sus consecuencias más que a su sentido: Lucas orienta su interpretación hacia el sujeto recipiente, mientras que Jesús revela la irrupción de un acontecimiento escatológico en la historia del designio de Dios. ¿Hemos de atribuir esta diferencia a la arbitrariedad del evangelista? Suponiendo conocida y admitida la investigación sobre la fidelidad global de la comunidad naciente[23], nos limitamos a recordar que, lejos de sorprender, tales modificaciones son normales. Para dar cuenta de las mismas es preciso apelar a las leyes de toda exégesis. A nosotros, hombres del siglo XX, corresponde reflexionar sobre las condiciones de lenguaje e interpretación para aclarar nuestro concepto de la fidelidad literaria. Por lo demás, ahí están los hechos: la interpretación de la parábola no comienza con el trabajo de los primeros evangelistas, ni siquiera con la fe de la Iglesia naciente; es Jesús en persona quien la inicia.

¿Acaso no estaba obligado a hacerlo? El acontecimiento que anuncia se presta a múltiples aplicaciones, según el auditorio y el contexto en que se mueve. Se requerían algunas precisiones. La tradición, unánime, refiere los pasos dados en este sentido por los discípulos, que vienen al encuentro de Jesús y le interrogan. Nada se opone, en efecto, a que Jesús haya dado a sus discípulos explicaciones sobre su doctrina. Vemos, por ejemplo, cómo les aclara la sentencia de lo que realmente mancha al hombre (Mt 15,10-11**). Tal actitud es del todo comprensible. Aplica a la situación presente la tradición apocalíptica, según la cual los secretos del reino se revelan en dos tiempos[24], y corresponde a la pedagogía corriente de los rabinos, que actualizaban para su auditorio, como antaño Natán para David (2 Sm 12,1-14), una enseñanza que hubiera podido permanecer abstracta. Y si, a pesar de todo, su alcance se ve restringido, ello es consecuencia inevi-

[23] Sobre la fidelidad de la comunidad primitiva a Jesús, véase EHJ, pp. 243-257.

[24] Cf. *infra*, pp. 334s, y EHJ, pp. 386s.

table de una pedagogía que se pretende concreta: terminada la exposición de conjunto, el Maestro reúne en algunos apartados lo que en las explicaciones resultaba amplio e indeterminado.

¿Explicó, de hecho, Jesús la parábola del sembrador? La cuestión se plantea en este caso particular. Numerosos exegetas, en efecto, han inferido de un examen atento del texto que la explicación aducida no podía remontarse a Jesús. «Durante mucho tiempo, confiesa J. Jeremias, me he negado a concluir que esta explicación de la parábola debía atribuirse a la Iglesia primitiva; pero, aunque no fuera más que por motivos lingüísticos, tal conclusión es inevitable» [25]. ¿Lo es verdaderamente? Nos permitimos ponerlo en duda. Repasemos, pues, con detalle los motivos alegados por dicho crítico.

1. *Ho logos,* empleado en absoluto y puesto en boca de Jesús para designar el evangelio («El sembrador siembra la palabra»: Mc 4,14), sólo aparece en esta explicación de la parábola (ocho veces en Mc, cinco en Mt, tres en Lc); en cambio, es un término técnico de los tiempos apostólicos: el predicador anuncia la palabra (Hch 8,4; 2 Tim 4,2); la palabra es recibida con alegría (1 Tes 2,13; Hch 17,11), a pesar de la persecución que suscita (1 Tes 1,6); crece (Hch 6,7; 12,24; 19,20) y da fruto (Col 1,5-6).

2. Mc 4,13-20 contiene gran número de palabras ignoradas por los sinópticos, pero frecuentes en la literatura del Nuevo Testamento, especialmente en Pablo: por ejemplo, *speirein* en el sentido de anunciar; *riza:* solidez interior; *proskairos:* helenismo que, usado como adjetivo, carece de correspondencia en arameo; *apate:* seducción, etc.

3. La aplicación de la siembra al anuncio de la palabra (Mc 4,14) no corresponde al uso de Jesús, que preferentemente suele comparar la venida del reino a la recogida de la cosecha (Mt 9,37-38; Jn 4,35-38).

4. La explicación propuesta difumina el fondo intencional de la parábola, haciendo hincapié en lo psicológico con detrimento de lo escatológico; en la explicación, la parábola viene a ser una exhortación a convertidos, a fin de que examinen sus disposiciones profundas y la seriedad de su conversión.

25 J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* 95.

De donde concluye Jeremias: «La explicación de la parábola del sembrador hemos, pues, de atribuirla a la Iglesia primitiva.» Esta última vio en dicha parábola una alegoría, que «interpretó rasgo por rasgo». Para ello se inspiró en dos metáforas que hallamos en el cuarto libro de Esdras: la comparación de la palabra divina con la semilla de Dios, y la del hombre con «la plantación divina».

Tal conclusión nos parece prematura. De las observaciones estilísticas (1 y 2) sólo se sigue que la formulación literaria puede venir de la Iglesia naciente. Cosa normal, que muestra la preocupación pastoral de la comunidad del Señor resucitado y que en modo alguno va en contra de la fidelidad a la doctrina de Cristo, antes al contrario: ¿acaso para ser sustancial la fidelidad literaria ha de ser necesariamente verbal?

En cuanto a las dificultades (3 y 4) suscitadas a propósito de las relaciones entre parábola y explicación, provienen de una exigencia a nuestro juicio excesiva y de un desconocimiento del verdadero sentido de la parábola. ¿Por qué al explicar una parábola no ha de ser posible restringir su alcance? ¿No era ésa la costumbre de los rabinos? Además, es inexacto ver en la explicación de nuestro relato una alegoría «rasgo por rasgo», basta para ello compararla con la de la cizaña (Mt 13,37-39): en esta última ya no se mencionan el sembrador, el camino, el terreno pedregoso, la ley de la fructificación, los rendimientos varios de la buena tierra, cosas que tan importantes debían parecer, sin embargo, dentro de la comunidad primitiva. Loisy comprendió mejor el carácter de la explicación: «El comentario quiere desarrollarse en forma de alegoría, no de simple comparación, y no acaba de lograr lo que pretende.» Nada hay de sistemático en su intento.

Mas esto no es todo. Como ya comprobamos a propósito de la parábola, la hipótesis de la prioridad absoluta de Marcos sobre Mateo es ruinosa. La exégesis que la presupone ve inmediatamente reducirse su campo de investigación, al sentirse obligada a reconstituir aquí la estructura de las parábolas de contraste que, oponiendo el magnífico desenlace a los nada prometedores comienzos, animan a permanecer fiel a Jesús pese a los fracasos de su predicación.

Rechazando, por lo menos a título metodológico, las restricciones de tal *a priori* crítico, quisiéramos, por nuestra parte, proponer una exégesis de las interpretaciones de Marcos y Mateo, que se atengan sobre todo a sus características propias, pero que

responda también a la pregunta siguiente: ¿Interviene alguna transmutación de sentido entre la parábola y la explicación?

Marcos y una aplicación de la parábola

Marcos estima que su interpretación permite comprender la parábola (4,13). Vamos a ver cómo solamente ofrece una «aplicación» que restringe su sentido. Además, sabemos que recibió de la tradición su texto explicativo, cuyos términos le son ajenos en su mayoría. Sin detenernos en esta cuestión de vocabulario, examinemos primeramente el pasaje; a continuación lo situaremos con respecto a la orientación teológica dada por Marcos a su sección de las parábolas.

El texto de la aplicación presenta, de primeras, una sola alegoría: la semilla es la predicación. La palabra se siembra en los oyentes; de tal manera se halla «sembrada en ellos» (4,15) que en seguida puede apreciarse, según los tipos de oyentes, el rendimiento de dicha semilla. Cuatro categorías de oyentes, simbolizadas por los lugares en que cae la simiente: «al borde del camino», «en tierra pedregosa», «entre zarzas», «en buena tierra». ¿Qué le sucede a la palabra en el instante en que es oída? ¿Por qué conoce destinos diferentes?

1. Satán viene y se lleva la palabra desde el momento en que ésta se presenta (15).

2. La carencia de raíz [26] no queda compensada por la alegría escatológica del recibimiento que se hace a la palabra oída; esos «hombres de un momento» se escandalizan [27] en cuanto llega la persecución o la tribulación suscitadas por la palabra misma. La «persecución» ya anunciada por Jesús [28] se debe esencialmente a la situación provocada por los tiempos escatológicos; dicho término puede remontarse a Jesús. En cambio, el de «tribulación» *(thlipsis)* podría ser una precisión ulterior: bastante frecuente en el Nuevo Testamento, no aparece en los evangelios más que aquí y en el discurso escatológico [29].

[26] Cf. Eclo 23,26; 40,15 + *petra;* Sab 4,3 + *bathos.*
[27] Cf. Dn 11,41 (LXX); Mt 11,6; 26,31-33*.
[28] Mc 10,30; Mt 5,10-12; Lc 11,49.
[29] Mt 24,9.21*.29*.

3. Veamos otros oyentes que dejaron ahogarse la palabra, hasta el punto de quedar sin fruto. Las zarzas de la parábola designan «las preocupaciones del siglo, el engaño de la riqueza, las concupiscencias de todo género» que «penetran en ellos»: análisis psicológico de moralista, que en gran parte se apoya en la doctrina explícita de Jesús. Dicho análisis condensa los pasajes del Sermón de la Montaña en que Jesús exhorta a no tener preocupaciones [30], a escoger entre este mundo y el otro, entre Dios y la riqueza. En cuanto a las concupiscencias [31], tal rasgo es indicio de la orientación subjetiva de la aplicación. Si el vocabulario es cristiano, el pensamiento es auténticamente de Jesús.

4. Finalmente, la última categoría de oyentes sólo se caracteriza por la manera en que reciben la palabra: basta con ser buena tierra, acogedora, para dar fruto en abundancia.

Toda esta exposición ¿se muestra infiel a la parábola? Lo sería si pretendiese proporcionar «la explicación» completa de la misma; no, si quedándose con el aspecto subjetivo del anuncio que proclama la parábola, aplica este último a los oyentes. No hay transmutación alguna de sentido, sino que se hace saber a los oyentes que la historia del sembrador les atañe; se les exhorta a que entren en esa nueva relación que les une a la palabra anunciada, análoga a la relación del campo con el sembrador. ¿Por qué negar a la Iglesia naciente y a Jesús mismo semejante afán pastoral? ¿Por qué imponerles la sujeción a un sistema escatológico que excluya toda aplicación concreta? Sacada de la parábola, tal catequesis amenazaría degenerar en pura «moral»; mas ¿por qué separarla de la base teológica, única en conferirle su sentido y cuyas consecuencias prácticas tiene por función poner en claro la misma catequesis? ¿No sería esto olvidar su contexto inmediato?

La «jornada de las parábolas», que constituye *el contexto de la aplicación,* presenta en su composición literaria dificultades que no podemos resolver aquí. Tenemos que limitarnos a adoptar un punto de vista entre las diversas perspectivas posibles.

30 Mt 6,25-34; Lc 12,22-31.

31 Notación propia de Marcos: Lucas emplea *epithymia, epithymeô,* sin matiz peyorativo, en sentido de deseo ardiente: hambre del cuerpo (Lc 15, 16; 16,21) o aspiración del corazón (17,22; 22,15).

La composición acaba con una reflexión que revela la intención de Marcos: «Y les anunciaba la palabra por medio de muchas parábolas del mismo estilo, según lo que podían entender; y no les hablaba más que en parábolas; pero, en privado, se lo explicaba todo a sus discípulos» (4,33-34). Dos tipos de justificación aparecen aquí reunidos: el modo de revelación por parábolas es, bien un medio de hacer oír la palabra, bien un velo que queda por descorrer. Según esas dos tendencias, las parábolas tienen un valor inmediato de revelación o bien requieren explicación. Lucas se sitúa en la primera perspectiva: el deber de oír la palabra. Al sistematizar la distinción de los auditorios, Mateo se inclina más bien por la segunda. Marcos conoce también esta segunda orientación, especialmente en los versículos que separan la parábola de su explicación (4,10-12); pero acentúa dicha tendencia hasta el punto de decir que las parábolas están destinadas a encubrir el mensaje, salvo para los discípulos. Tal perspectiva, ¿es propia de Marcos o, al contrario, anterior a él? La respuesta no importa para nuestro propósito; podemos dejar de lado por hipótesis la teoría sobre el endurecimiento. Marcos, en efecto, presenta también la primera tendencia en el capítulo entero, especialmente en las sentencias añadidas a los versículos 21-25. Fijémonos, pues, en esta última orientación teológica. Lucas centra su narración en la actitud de los oyentes, Marcos en la palabra como tal, que ha de ser anunciada y oída.

«*Les anunciaba [así] la palabra*» (4,33). En este resumen final, recapitula Marcos los ocho empleos del vocablo *ho logos,* que se hallan en la explicación de nuestro relato. La pequeña parábola de la lámpara viene a precisar en qué consiste ese anuncio de la palabra: «¿Acaso se trae la lámpara para ser puesta bajo el celemín o bajo el lecho? ¿No es para ponerla en el candelabro? Porque nada oculto hay que no deba ser manifestado y nada secreto que no pueda salir a la luz» (4,21-22) [32].

«Quien tenga oídos para oír, ¡que oiga!» Este estribillo redaccional que sirve de conclusión en las tres versiones a la parábola del sembrador, lo repite Marcos después de la parábola

[32] La misma parábola se halla en Mt 5,15, aplicada a los discípulos que deben ser la luz del mundo. Aparece también en Lc 11,33 para designar la luz interior. Aquí, como en Lc 8,16-17, adquiere por el contexto otro significado: la oposición entre misterio oculto y revelación abierta subraya que la palabra debe ser proclamada a la faz del universo, mostrar sus efectos reveladores y manifestar su poder.

de la lámpara, para preparar la admonición sobre la responsabilidad del que escucha: «¡Poned atención en lo que oís!» A continuación vuelve Marcos al tema del rendimiento, que el orden creciente de las cifras subrayaba en la parábola del sembrador: «Con la medida con que midiereis seréis medidos, y aún se os dará más» (4,24). Esta imagen de la medida va ligada de manera más natural en Mateo (7,2) y Lucas (6,38) a la advertencia dirigida al que juzga. Marcos insiste en la responsabilidad de los oyentes de la palabra: se os dará en la medida en que vuestra fe reciba la palabra. Finalmente, un proverbio confirma la importancia de escuchar bien: «Porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que posee se le quitará» (Mc 4,25).

El citado verbo «escuchar» aparece no menos de nueve veces en el capítulo. Se puede escuchar sin entender, dice Jesús en la cita libre de Is 6,9 que la tradición común le atribuye en su diálogo con los discípulos (4,12), los cuales precisamente han oído la parábola sin comprenderla (4,13), pese a su llamada de atención (4,3.9). Se puede escuchar la palabra, precisa la explicación, pero surge Satán que se la lleva; incluso se la puede recibir con alegría, mas faltándole raíz en un corazón de piedra, conduce al escándalo o se ve ahogada por las preocupaciones, la riqueza, las concupiscencias. Hay que repetir, pues, sin cesar: «¡Escuchad!» (4,23); atención a lo que escucháis (4,24a); comprenderéis en la medida en que sepáis recibir (4,24b); si no, perderéis aun aquello que creéis haber entendido (4,25).

Finalmente, al unir los dos temas de la palabra anunciada y de la palabra por oír, el final de la secuencia de las parábolas vuelve a hacer suya la imagen de la medida variable de la acogida, a fin de insistir por última vez en lo decisivo, para el oyente, del anuncio de la palabra: «Les anunciaba la palabra, según lo que podían entender» (4,33). ¡Cómo, en tal caso, no ha de aterrarnos la suerte de quienes quedan «fuera» (4,11): el camino, el terreno pedregoso o lleno de zarzas, que han escuchado sin comprender! Porque la palabra de Dios, como lo encarece en estilo profético el versículo 12, tiene dos filos: o convierte, o endurece.

A la luz de su contexto próximo, la parábola del sembrador es interpretada por Marcos como el anuncio del reino: anuncio que ha de escucharse con seriedad, a fin de poder ser admitido en ese reino. Marcos da así razón del vínculo existente entre palabra anunciada y modo de recibirla, lo que equivale a decir: el

acontecimiento (parábola) y el eco suscitado en sus contemporáneos se corresponden necesariamente como las dos caras, objetiva y subjetiva, del mismo misterio. Pero en su recurso a la tradición, Marcos, menos personal que Lucas y Mateo, subraya con mayor fuerza la aplicación catequética que su comunidad proponía a los fieles; esta catequesis sigue, no obstante, entroncada en el fondo de la revelación transmitida por Jesús.

Mateo y la interpretación de la parábola

La tradición catequética, que Marcos transmite ingenuamente, se presenta de modo más coherente en Lucas. ¿Puede decirse otro tanto de Mateo? Lucas concuerda con Marcos en cuanto a las palabras, pero no en cuanto al sentido. Mateo coincide con Marcos no en las palabras, sino en el sentido. Mientras Marcos y Lucas proponen una «aplicación» moral, Mateo hace suya en forma de «interpretación» la proclamación del suceso que la parábola anuncia en lenguaje simbólico; dicha interpretación no depende de la catequesis, sino que se sitúa en la tradición de los apocalipsis que desentrañan el acontecimiento escatológico.

Una vez determinado el género literario de la explicación de Mateo, ¿podrá el exegeta separar en el texto las capas sucesivas en que se supone no interviene la teología de Mateo? Su investigación sólo puede basarse aquí en conjeturas, de tal manera han sido organizados y manipulados los datos de la tradición. Puede, sin embargo, apoyarse en un hecho: la explicación de Mateo no depende directamente de Marcos. No se ve, en efecto, cómo Mateo hubiera podido deducir de la aplicación moral de Marcos una interpretación de tipo apocalíptico [33].

Es, pues, más conforme a los datos literarios suponer que

[33] Algunos indicios literarios vienen a confirmar esta evidencia. Como en la parábola, el versículo explicativo sobre la buena tierra (Mt 13,23) invierte el orden de las cifras del rendimiento. Independiente de Marcos, el texto de la explicación de Mateo parece a veces también más antiguo; esto es lo que sugieren el singular de especie, en lugar del plural de los oyentes en Marcos y Lucas, la transición *hos de* del versículo sobre la buena tierra («ese es el que oye y entiende la palabra, *aquel que*...»), la redundancia (¿inútil?) *kai poiei* («el que lleva fruto *y hace*...»), que corresponde a la de Mc 4,8 *kai epheren,* o el extraño masculino, *ho men... ho de... ho de...* en lugar del neutro que, en el versículo de la parábola, hace ya la transposición de la semilla al oyente.

Mateo trabajó a partir de una tradición menos elaborada, paralela a la de Marcos.

Entre la parábola y su *interpretación,* Mateo no se contenta con intercalar algunas sentencias sobre el objeto de la enseñanza por medio de parábolas. A diferencia de Lucas, para quien la explicación parece dirigirse tanto a la muchedumbre como a los discípulos, Mateo insiste en la distinción de ambos auditorios, distinción que se hallaba en la tradición común. Al abordar a Jesús, los discípulos se sitúan aparte «de ellos» (Mt 10), «de los de fuera» (Mc 11), «de los demás» (Lc 10), como si Jesús no hubiera hablado en parábolas también para los discípulos. En Mateo, dicha distinción sigue presente en las sentencias siguientes:

11 A vosotros os ha sido dado	a ellos no les ha sido dado
12 Al que tiene se le dará	al que no tiene, se le quitará
13-16 vuestros ojos, porque ven	ven sin ver
vuestros oídos, porque oyen.	oyen sin oír
	ni entender.
	(profetas y justos desearían)
17 ver lo que vosotros veis	ver
oír lo que vosotros oís	y oír.

Mediante esta composición en forma de díptico, Jesús no solamente responde a la pregunta de los discípulos sobre el motivo de la enseñanza en parábolas; anuncia un suceso que tiene lugar ahora, en continuidad con el anunciado por la parábola. Esta unión entre ambos anuncios del mismo hecho se declara en el versículo 18: «Vosotros, pues, ¡escuchad la parábola del sembrador!» Así, según Mateo, la explicación no se limita a aportar simplemente un complemento de información o una aplicación, como en Marcos: «¡No entendéis esta parábola! Entonces ¿cómo entenderéis todas las parábolas?» (Mc 4,13): aplicación que se impone en la teología de Marcos de la ininteligencia de los discípulos. En Mateo, la historia continúa.

Parábola, diálogo, interpretación de la parábola, anuncian uno tras otro que el acontecimiento anhelado por los profetas y justos se está ya produciendo. Esta composición de Mateo no carece de analogía con respecto a la de Lucas, al referir este último la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret: lo mismo que se suceden, en Mateo, el anuncio velado y su interpretación, se suceden en Lucas el oráculo de Isaías y la interpretación del mismo dada por Jesús: «¡Hoy se cumple esa Escritura ante vuestros ojos!» (Lc 4,21). En Lucas se establece un vínculo entre un anun-

cio profético del acontecimiento mesiánico y su realización hoy por el que acaba de leer el oráculo; en Mateo se muestra la relación entre un anuncio simbólico (historia del sembrador, espera de los profetas y justos) y su interpretación. La parábola proclamaba el encuentro escatológico entre la semilla y la tierra, pero visto a través de la historia del sembrador que arroja la simiente en esa tierra; en la explicación, vuelven a usarse las metáforas, pero la realidad va aflorando ya: metáforas y realidad se interfieren, como al descifrar un apocalipsis.

Finalmente, la interpretación de Mateo no pretende aplicar directamente a los discípulos el contenido de la parábola. Marcos y Lucas, al establecer la equivalencia semilla-palabra, se proponen mostrar que los diversos oyentes se comportan respecto a la palabra como las diferentes tierras respecto a la semilla. Mateo, por su parte, ofrece una *re-lectura:* Jesús «relee» la parábola en función de los discípulos que han venido a interrogarle, como releía en la sinagoga de su pueblo el oráculo mesiánico en función de su auditorio (Lc 4,17-21). Una diferencia esencial subsiste, sin embargo: mientras que en Nazaret todos se cierran al anuncio claro que designaba en Jesús el Mesías profetizado, aquí los discípulos oyen. La siembra escatológica se ve realizada en ellos; les falta ahora «comprenderla» retrospectivamente: esta comprensión se la dará la interpretación de la parábola. Es significativo que la re-lectura de Mateo no proponga al principio la ecuación semilla-palabra, que, verdadera en cierto sentido, disminuye forzosamente el valor simbólico de la semilla. Dicha ecuación, evidentemente presupuesta, recibe un tercer término: la tierra; la semilla se identifica también a la tierra (semilla = palabra = tierra). Mateo no se extiende en una reflexión sobre la historia narrada; prosigue la historia misma, pero desde el punto de vista subjetivo del oyente. Esta re-lectura no es ni una moral ni una teología que resultan abstractas separadas de la historia; son ante todo la historia comprendida, descifrada, y, además, también una re-lectura de alcance moral y teológico, puesto que se trata de un acontecimiento que inaugura una relación nueva entre Dios y el hombre.

Que la explicación de Mateo es una «interpretación» de la parábola y no una «explicación» moral o teológica, lo muestra claramente su estructura literaria.

Hagamos notar primeramente que Mateo designa en singular, y no en plural (Mc/Lc), a los oyentes de la palabra. No parece

que ello se deba al azar, pues en la parábola la semilla se menciona en plural. A los ojos de Mateo, los oyentes son *el* oyente, todo hombre, cualquiera (*pantos:* 13,19): diríase que se trata de un esfuerzo para dominar la multiplicidad de los seres, para no retener de su singularidad más que su situación común ante la palabra que viene.

Ya hemos mostrado también que el vínculo entre el diálogo de Jesús con los discípulos y los dos momentos de la parábola, era más estrecho en Mateo que en Mc/Lc. No sólo Mateo es el único en volver a servirse en la explicación del segundo término de la expresión «oír y entender» (o no entender) del oráculo de Isaías citado en el diálogo, sino que usa los dos términos de la síntesis para caracterizar ambas situaciones y encuadrar la historia releída en el siguiente paralelo:

19 El que oye y no entiende...
20 El que oye y entiende...

Los casos extremos. Llegado a la última categoría de los oyentes-tierras, Marcos no explica nada (Mc 4,20): simplemente hace constar que la buena tierra fructifica al contacto con la semilla; reserva significativa, que manifiesta cómo la situación del oyente de la palabra en el Antiguo Testamento viene a cumplirse aquí. Efectivamente, en la primera alianza, palabra y oyente van todavía ligados exteriormente; la palabra de Dios manda, exige los frutos, sanciona la fidelidad o infidelidad a la ley: «Se te ha hecho saber, oh hombre, lo que Yahvé desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios» (Miq 6,8). Ideal magnífico, pero propuesto todavía desde el exterior, situado más allá del hombre, a demasiada altura; en el curso de su historia Israel se esfuerza en vano por ponerlo en práctica; por ello aspira al día en que, según lo anhelado por Ezequiel, se realizará en cada uno la exhortación deuteronómica: «la palabra está junto a ti, en tu boca, en tu corazón» (Dt 30,14; Ez 36,26-27). Ahora bien, la parábola del sembrador proclama que esta esperanza se ve hoy cumplida: basta ser buena tierra, y la palabra viene a fecundarla y a hacer que produzca fruto. Como Marcos (oír y recibir), como Lucas (oír y retener firmemente), Mateo se contenta con calificar esta actitud receptiva: ser buena tierra es oír y entender.

A propósito de la primera categoría de oyentes-tierras, Marcos trata de averiguar, en cambio, el motivo de la falta de com-

prensión de la palabra: «en cuanto la escuchan, viene Satanás y se lleva la palabra sembrada» (Mc 4,15). La intervención de Satán parece preceder y determinar el rechazo de la palabra, la incredulidad. En la descripción de Mateo, esta última no viene sino después de la respuesta subjetiva del oyente:

Todo el que oye la palabra del reino y no la entiende [34]
viene el Malvado y arranca
lo que ha sido sembrado en su corazón:
éste es el sembrado al borde del camino.

Más matizada, la descripción de Mateo es asimismo más objetiva; sitúa mejor los elementos del drama: su lugar (el corazón del hombre) y sus protagonistas (la semilla y el Malvado); caracteriza mejor la manera propia de ambos actores, oponiendo al gesto confiado y tranquilo de la siembra la violencia del «arranque»; finalmente, refuerza el valor del presente de los verbos mediante el singular de especie («todo el que...»). El acto único del pasado, que la parábola anunciaba en aoristo, se hace actual; ahora se ve en sus efectos: el hecho histórico del encuentro semilla/tierra se repite en un presente que tiene lugar cada vez que la palabra no es entendida. La historia de tal encuentro, historia que la parábola mostraba como sucedida definitivamente en un pasado privilegiado, se continúa hoy en una dimensión trans-histórica, que la interpretación pone a su vez de manifiesto.

Los casos intermedios comienzan como el último (la buena acogida), pero para acabar como el primero (ningún fruto).

En las versiones de Marcos y Lucas ninguna confusión es posible entre la palabra y *los* oyentes; en Mateo, el singular, que designa al oyente frente a la palabra, introduce una ambigüedad a propósito de la segunda y tercera situación: en esta última ¿es el oyente o la palabra quien queda sin fruto? (13,22). En cuanto a la primera de ambas, si por una parte en el versículo 20 se trata del hombre que recibe la palabra con alegría y luego, en el 21b, se escandaliza, ¿acaso el versículo 21 no dice de la semilla que carece de raíz y de la palabra eterna que es efímera? La semilla quiere enraizarse en el corazón del hombre: ¿cómo podrá hacerlo si cae en él como en piedra, si ese corazón es «el

[34] Es decir: si oye y no entiende.

corazón de piedra», cuyo cambio pedía Ezequiel? Es extraño que dicha piedra subsista en el fondo del corazón: señal de que la conversión no ha sido profunda. Por ello el hombre, al verse alcanzado por la persecución que provoca la venida a la tierra de la palabra, se escandaliza (cf. Mt 11,6; 26,31).

Además de Satán, que en apariencia ya no actúa, el otro «enemigo» es el siglo presente, que seduce al hombre con la preocupación y la ilusión: la preocupación, porque le arrastra a constituirse en centro del mundo; la ilusión, porque le ofrece la riqueza como fundamento de la existencia. Preocupación y riqueza son las dos seducciones que tienden a sofocar la semilla; el hombre halla su antídoto en la entrega al Padre y en la pobreza con el Hijo. Es en ese caso el terreno en que la semilla, que esta vez ha crecido, corre el riesgo de ser sofocada por el mundo de aquí abajo.

Hoy es, por consiguiente, cuando la palabra, «salida» un día para inaugurar un gesto siempre actual, viene a fecundar el corazón del hombre. En él encuentra la semilla una disposición que le deja totalmente a merced ya de la palabra, ya del Malvado, o que le abandona a sus fuerzas en la lucha con la persecución o el mundo. ¿Habrá que ver en este hecho una condición impuesta al hombre? ¿Por qué el oyente es o no es comprensión? Esto sería olvidarnos de que la explicación de Mateo no es una exhortación moral (dada en otra parte por el contexto), sino la interpretación del suceso escatológico del encuentro semilla divina/tierra considerado desde el punto de vista de su repercusión universal y actual. Así, la historia del sembrador y de su siembra, según Mateo, no es en primer lugar una exhortación que viene a pedir cuentas de mi libertad, sino que me coloca ante la descripción objetiva de mis reacciones —y ¿cómo no reaccionar?— frente a la nueva situación creada por el gesto primordial del sembrador.

El contexto inmediato y la economía del primer evangelio arrojan luz sobre la intención que guiaba a Mateo al redactar este pasaje. Semejante visión sintética, aun provisional y abierta, nos permitirá responder a ciertas preguntas suscitadas por la parábola y que la sola exégesis del texto no llegaba a resolver. Por ejemplo, ¿quién es el sembrador?

Hemos de remitir al lector al estudio de la historia global del

reino de los cielos[35], propuesta en el capítulo de las parábolas (Mt 13). Esas páginas acabarán de ponernos en claro la justificación de una exégesis que ve en la parábola del sembrador el anuncio de un suceso y no una simple comparación. No obstante, el contexto inmediato del capítulo basta para mostrarnos que el sembrador, según Mateo, es Jesús.

En el versículo 1 leemos: «Aquel día salió Jesús de casa...», y luego en el versículo 3: «He aquí que el que siembra *salió* a sembrar.» Este acercamiento parece tanto más intencionado cuanto que, al comentar la parábola de la cizaña, precisa Mateo claramente: «El que siembra la buena semilla es el Hijo del hombre» (13,37). Recordemos, por otra parte, que Mateo inserta en el diálogo Jesús/discípulos el *logion* sobre el privilegio de los discípulos, contemporáneos del suceso esperado por gran número de profetas y justos: según un procedimiento familiar al Hijo del hombre, ¿no es ello afirmar indirectamente que Jesús es no sólo el «revelador» que ha recibido el poder de descifrar los misterios del reino (Mt 13,11), sino aquel que, como el sembrador escatológico de la tradición, inaugura el acontecimiento del reino en la tierra de los hombres? Finalmente, el capítulo de las parábolas acaba con la pregunta de Jesús a los discípulos, recalcando el tercer momento del esquema —parábola/petición de explicación/interpretación— con el vocablo clave de la interpretación de la parábola del sembrador: «¿Habéis *entendido* todo esto?» (13,51). Para Mateo, los misterios del reino de los cielos son propuestos por Dios mismo a la inteligencia del que oye la palabra de Jesús: palabra que interpela la libertad del hombre colocando a este último frente a la verdad. Tal opción es ineludible; esto es lo que viene a decir el contexto anterior.

El contexto remoto. ¿En qué momento de la economía de Mateo se propone dicha opción? Mateo parece haber querido organizar de modo sistemático la primera fase de la vida de Jesús. Cristo se presenta todopoderoso en palabras y obras (4,12-9,34); a continuación envía a sus discípulos a que extiendan su anuncio del reino (9,35-10,42); por fin, exige una opción por o contra él (11,1-13,52). Aquí es donde se encuentra el capítulo de las parábolas (13). El discernimiento ha de llevarse a cabo a partir de las obras de Jesús (11-12) y mediante la audición de las parábolas

[35] Sobre la historia del reino de los cielos según las parábolas de Mateo, véase EHJ, 383-388.

(13). Los capítulos 11-12 describen en detalle varios auditorios a los que Jesús puede dirigirse cuando invita a «oír». Primeramente Juan el Precursor que, al observar las obras de Jesús, se inquieta de su éxito y no comprende las maneras de este Mesías (11,2); las muchedumbres que no han hecho penitencia (11,20) y, sin embargo, vienen a escuchar (13,2); los fariseos que atribuyen a Belcebú la actividad milagrosa de Jesús y deciden su muerte (12,14); finalmente, los discípulos, a quienes el Padre ha revelado esas cosas (11,25-30) y que, al hacer la voluntad del Padre, constituyen su familia (12,46-50).

«Quien tenga oídos, ¡que oiga!». Juan comprende que, al hablar de crecimiento, y no como él de recolección, Jesús admite un tiempo intermedio y, por consiguiente, un desarrollo de la semilla: los tiempos mesiánicos, inaugurados por el gesto del sembrador que anuncia el reino de los cielos, han de durar. La muchedumbre puede reconocerse en los tres tipos de suelos estériles y, partiendo de esta reflexión, adoptar mejores disposiciones para comprender. Los discípulos, en fin, son interpelados a su vez y tranquilizados: interpelados, para que sean la buena tierra y produzcan fruto según un rendimiento óptimo; pero tranquilizados por el pleno dominio que guarda Jesús de la situación: consciente de sus fracasos, revela Jesús que éstos se hallan previstos en el plan de Dios. La parábola de la cizaña, que sigue a la del sembrador, anuncia que tales fracasos no impedirán la victoria definitiva de Dios el día de la siega.

* * *

Llegado a este punto de su larga investigación, ¿toca el exegeta el término de su tarea? Sin duda ha dado ya con la roca del suceso histórico constituido por el anuncio de Jesús de la parábola del sembrador y su prolongación: la interpretación de tipo apocalíptico en que Mateo propone un desentrañamiento de la situación nueva creada por la irrupción en la tierra de la semilla divina. También ha intentado explicar, a la luz de sus perspectivas propias, la aplicación propuesta por Marcos y el compendio teológico de vida cristiana esbozado por Lucas. Entre el suceso real y esas diferentes perspectivas teológicas, ha podido descubrir el vínculo vivo de una catequesis eclesiástica, de tipo semejante a la fijada por Marcos. Le quedan todavía por examinar los diferentes modos en que la comunidad apostólica podía oír la parábola y enseñarla, en función de la distinta situación histórica

que su estudio le ha permitido distinguir. Un nuevo campo de investigación se abre así a sus pesquisas; para explorarlo, se verá evidentemente guiado por la síntesis histórica que él mismo habrá hecho de esa comunidad primitiva. A modo de conclusión, contentémonos con señalar algunas pistas.

La Iglesia naciente —y es éste uno de sus rasgos característicos— tiene conciencia de continuar en la tierra, entre Pascua y el retorno glorioso de su Señor, la predicación del evangelio de Jesús. Ella a su vez ha de sembrar la palabra: invita así a sus oyentes a que reciban esa semilla arrojada en los corazones como la palabra misma de Jesús. ¡Escuchad también a la Iglesia!

Catequista de sus hijos, la Iglesia aplica la parábola del sembrador a las situaciones inéditas suscitadas por tiempos nuevos y circunstancias nacidas de la evangelización. Como antaño lo hizo Jesús para sus discípulos, conforme a una catequesis que preludia las exhortaciones eclesiásticas, cuyo eco resuena en las cartas de Pedro y Pablo, la Iglesia señala a sus oyentes cristianos los mismos peligros que aún amenazan la palabra: seducción del siglo, defección de algunos, persecución finalmente.

La parábola del sembrador da a la Iglesia una imagen de su propia situación. En las oposiciones que encuentra, en las fuerzas hostiles que la amenazan, ella reconoce a los diversos actores de la historia de la semilla: Satán, la persecución, el mundo. Enzarzada en ese combate, apoya su seguridad en la relectura de esta parábola; a sus hijos que lo viven, les da confianza en el futuro. Del mismo modo que Jesús situó su existencia en la prolongación de la historia del pueblo de Dios, del que sólo un «resto» responde a la llamada del Señor y fructifica, la Iglesia es conciente de continuar a Jesús y a Israel. Sus fracasos, aparentes, no impiden el crecimiento irreversible de la semilla y su sorprendente rendimiento. ¡Confianza, pues! Lejos de ser opción unilateral de ingenuo optimismo, esta exhortación de la Iglesia apoya su esperanza en una visión teológica de su acción en la historia de los hombres: sabe que un día el sembrador salió a arrojar la semilla en tierra, y que este acontecimiento único cambió la faz de este mundo en sus profundidades.

IX

PARABOLA DE LOS VIÑADORES HOMICIDAS

MATEO 21	MARCOS 12	LUCAS 20
33 Escuchad	1 Y se puso	9 Y se puso
	a hablarles	a decir al pueblo
otra *parábola:*	en *parábolas.*	esta *parábola:*
Un hombre	*Un hombre*	*Un hombre*
era propietario,		
el cual		
plantó una viña	*plantó una viña*	*plantó una viña*
y la rodeó	y la rodeó	
de una cerca	de una cerca	
y excavó en ella	y excavó	
un lagar	un lagar	
y edificó una atalaya,	y edificó una atalaya,	
y la arrendó	*y la arrendó*	*y la arrendó*
a unos viñadores	*a unos viñadores*	*a unos viñadores*
y partió	*y partió*	*y partió*
lejos.	*lejos.*	*lejos*
		para mucho tiempo.
34 Cuando llegó	2 Y	10 Y
el *tiempo*	en su *tiempo*	en su *tiempo*
de los frutos		
envió a sus *criados*	*envió un criado*	*envió* un *criado*
a los viñadores	*a los viñadores*	*a los viñadores*
para percibir	a fin de percibir	a fin de que le dieran
	de ellos	
sus *frutos.*	su parte de los *frutos*	su parte del *fruto*
	de la viña.	de la viña.
35 Y los viñadores,	3 Y,	Mas los viñadores,
apoderándose	apoderándose	
de sus siervos,	de él,	
*golpea*ron a uno,	le *golpea*ron	habiéndole *golpea*do,
mataron a otro,		
a otro lo apedrearon.		
	y despidieron	le expulsaron
	con las manos vacías.	con las manos vacías.
36 De nuevo	4 Y de nuevo	11 Y a continuación
envió	les envió	envió
a otros *criados,*	a otro *criado;*	a otro *criado;*
	le golpearon	mas ellos,

	en la cabeza a éste también y lo insultaron.	habiendo golpeado a éste también y habiéndole insultado, le expulsaron con las manos vacías.
	5 Y envió a otro. Ellos mataron	12 Y luego envió a un tercero. Pero, habiéndole herido
más numerosos que los primeros, y les hicieron lo mismo.	a éste también, y a muchos otros, golpeando a unos, matando a otros.	a él también, lo echaron fuera.
37 Finalmente les envió	6 Tenía todavía uno,	13 El amo de la viña dijo entonces: ¿Qué haré? Voy a enviar
a su *hijo,* diciendo: *¡Respetarán* a mi hijo!	su *hijo* querido, diciendo: *¡Respetarán* a mi hijo!	a mi *hijo* querido. ¡Tal vez *respetarán* a éste!
38 *Pero* los *viñadores,* al ver al hijo, se dijeron:	7 *Pero* aquellos *viñadores* se dijeron:	14 *Pero,* al verlo, los *viñadores* se hicieron entre ellos este razonamiento:
Este es el heredero. *¡Venga!, matémoslo,* y tengamos su *herencia.*	*Este es el heredero.* *¡Venga!, matémoslo,* y nuestra será la *herencia.*	*Este es el heredero.* *Matémoslo,* para que llegue a ser nuestra la *herencia.*
39 *Y,* apoderándose de él, lo *arroja*ron *fuera de la viña* y [lo] *mataron.*	8 *Y,* apoderándose [de él], lo *mataron* y *arroja*ron *fuera de la viña.*	15 *Y,* *arrojá*ndolo *fuera de la viña,* [lo] *mataron.*
40 Vamos a ver, cuando *venga* *el amo de la viña,* *¿qué hará* a esos viñadores?	9 *¿Qué hará* *el amo de la viña?*	Vamos a ver, *¿qué* les *hará* *el amo de la viña?*
41 Y le respondieron: *Hará perecer* miserablemente a esos malvados y arrendará *la viña* *a otros viñadores,* que le entreguen los frutos a su tiempo.	*Ven*drá y *hará perecer* a los *viñadores* y dará *la viña* *a otros.*	16 *Ven*drá y *hará perecer* a esos *viñadores* y dará *la viña* *a otros.* Mas al oírlo, dijeron: ¡No es posible!
42 Jesús		

		17 Pero él, fijando su
		mirada en ellos,
les dijo:		les dijo:
¿No habéis nunca	10 ¿Acaso no habéis	
leído en	leído este [pasaje]	¿Qué significa entonces
las Escrituras:	de la *Escritura*:	lo que está *escrito*:
La piedra	*La piedra*	*La piedra*
que rechazaron	*que rechazaron*	*que rechazaron*
los constructores	*los constructores*	*los constructores,*
es ahora	*es ahora*	*es ahora*
la piedra angular?	*la piedra angular?*	*la piedra angular?*
Esto ha sido obra	11 Esto ha sido obra	
del Señor,	del Señor,	
y es admirable	y es admirable	
a nuestros ojos.	a nuestros ojos.	
43 Por eso os digo		
que el reino de Dios		
se os quitará,		
y será dado		
a un pueblo que		
le hará producir		
sus frutos.		
44 Y el que caiga		18 Todo el que caiga
sobre esta piedra		sobre esta piedra
se estrellará,		se estrellará,
y a aquel sobre quien		y a aquel sobre quien
ella caiga,		ella caiga,
lo aplastará.		lo aplastará.

Entre las parábolas que cuentan el designio de Dios, como la de los dos hijos (Mt 21,28-32) o la de las bodas reales (Mt 22,1-14), la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-34**) ofrece un interés particular. Jesús anuncia en ella el destino de Israel, situándolo en la larga historia de los profetas. Mas esta vez lo liga a su propia suerte: al designarse a sí mismo como hijo amado, netamente distinto de los servidores que le han precedido, da a entender que tiene conciencia de venir el último y de realizar en sí la historia santa [1].

[1] A. Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu* (Tubinga ²1910) II, 385-410; C. H. Dodd *Las parábolas del reino* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1974), 121-128; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1971) 86-95; W. G. Kümmel, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern,* en *Aux sources de la tradition chretienne* (Mélanges M. Goguel; Neuchâtel/París 1950) 120-131; W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu* (Hamburgo 1956) 113-125; B. M. F. van Iersel, *«Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten* (Leyden ²1964) 124-145; W. Trilling, *Das wahre Israël* (Leipzig 1959) 37-47; G. Strecker,

Desde el punto de vista de la crítica literaria, esta parábola es una de las tres referidas por los sinópticos. Respecto de las otras dos, *el sembrador y la mostaza,* presenta una particularidad notoria que la asemeja aún más a las parábolas «históricas»: Jesús parece darle un giro alegórico, como si detrás de cada personaje, de cada escena, el oyente fuese invitado a descubrir otras realidades.

Pero, ¿quiso Jesús mismo realmente esa alegoría? ¿No es más bien cosa de la Iglesia naciente, como en otras parábolas? ¿Pudo Jesús relatar otra cosa que parábolas? Las preguntas se encadenan unas a otras. Sólo el análisis del texto podrá responder a ellas, descubriendo el sentido original de la parábola de Jesús, y mostrando después la orientación que le dio cada evangelista con respecto a las tradiciones anteriores. En cierto sentido será ésta una operación más delicada que en el caso de la parábola del sembrador: se trata de localizar lo más exactamente posible los estados sucesivos de la «formación» de los relatos actuales, a fin de precisar sus tendencias. Dada la importancia de lo que se halla en juego, no será inútil que digamos una palabra sobre la distinción entre parábola y alegoría.

INTRODUCCION

En una primera toma de contacto puede observarse la misma distinción entre parábola y alegoría que entre una comparación (con un «como» explícito entre ambos miembros de la frase) y una metáfora (sin «como» explícito). «El corazón del rey y el corazón del pueblo se pusieron a palpitar como palpitan los árboles del bosque agitados por el viento» (Is 7,2): esto es una comparación. «La mies es abundante, los obreros pocos» (Mt 9, 37): he aquí una doble metáfora. La parábola es una comparación que se desarrolla en forma de historia, la alegoría es una metáfora desarrollada. Lucas refiere la historia de la oveja perdida como una parábola; Juan la del Buen Pastol, como una alegoría. Los diversos detalles de una parábola convergen en una única enseñanza, como si fuesen adornos de un mismo cuadro; en la alegoría cada rasgo tiene su propio significado: así, en la verda-

Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Gotinga 1962) 110-113.

dera viña en que el Padre es el viñador, los discípulos son los sarmientos (Jn 15,1-6).

Parábola y alegoría

La parábola de los viñadores homicidas encierra alusiones tan claras a sucesos del tiempo de Jesús y de las primeras generaciones cristianas, utiliza un vocabulario tan próximo al de la comunidad primitiva, que el crítico ha de preguntarse lo siguiente: ¿No será acaso la Iglesia naciente la que, familiarizada con el plan de Dios realizado el día de la resurrección, puso en los labios de Jesús de Nazaret una alegoría cuyo remoto inspirador tal vez fuera él, mas no el autor propiamente dicho? De hecho, esta parábola contiene ciertos temas explotados por la comunidad primitiva: el de la herencia, vocablo éste desconocido en los evangelios fuera de nuestro pasaje, frecuente, en cambio, en la literatura del Nuevo Testamento[2]; el de la venida de Jesús al fin de la historia de Israel (Gál 4,4; Heb 1,1), perseguido como los profetas (Hch 7,51-52 Heb 11,32-36), rechazado por los jefes y el pueblo (Hch 13,27; cf. Jn 1,11). Estos temas catequéticos y dogmáticos ¿se inspiran en nuestra parábola o, a la inversa, recapitula la parábola la fe de la Iglesia naciente?

Así Jülicher, crítico que ha renovado magistralmente el estudio de las parábolas y que aún siguen contando con fervorosos partidarios, como W. G. Kümmel, estima que ese resumen alegórico de la historia de la salvación no puede atribuirse a Jesús. Jülicher supone que Jesús no pudo pronunciar otra cosa que puras y simples parábolas; lo restante hubiera sido indigno de él. Kümmel, por su parte[3], ataca la autenticidad de la doctrina dada por el texto actual: Jesús jamás hubiese ligado a su propia muerte la recusación de los judíos y la transmisión del reino de Dios a otros, mientras que tal unión es clásica en la comunidad primitiva. Además, considera como dudosos los dos textos que confirman que Jesús se designó a sí mismo «el Hijo» (Mc 13,32; Mt 11,27). Según él, fue la Iglesia la que atribuyó a Jesús una conciencia filial. Estas diversas aserciones serán discutidas con detalle en el curso de nuestra lectura.

[2] Gál 3,18.29; 4,7; Heb 1,2; Rom 4,13.14; 8,17. Cf. VTB, *Herencia*.
[3] W. G. Kümmel, pp. 130-131.

Al contrario que Jülicher, que sólo ve en nuestro pasaje una alegoría, C. H. Dodd y J. Jeremias estiman que, tras el texto actual, se esconde una parábola pura. El medio más expeditivo consiste en hallar cierta verosimilitud a esta historia. Desde luego, parece sorprendente que un hombre vaya enviando así, pacientemente, servidores tras servidores, e incluso a su hijo único, a colonos que han maltratado y hasta matado a los primeros enviados. ¿Qué decir de la esperanza alimentada por los viñadores de apoderarse de la herencia asesinando al hijo? Citemos a Jeremias que resume a Dodd: «La parábola describe de manera realista el estado de ánimo revolucionario de los labradores galileos frente a los grandes propietarios rurales, tal como lo había despertado el movimiento zelota, nacido en esta región. De hecho, el valle superior del Jordán, las orillas norte y noroeste del lago de Genesaret e incluso la región montañosa en su conjunto, constituían entonces latifundios en su mayoría pertenecientes a extranjeros.» El propietario de la viña debía de ser también un extranjero; así se explican las libertades que se toman los viñadores y sus cálculos a la llegada del hijo: el propietario, piensan, ha muerto; su hijo viene a tomar posesión de la herencia: una vez eliminado éste, «la viña queda vacante y ellos pueden, en calidad de primeros ocupantes, reivindicar su posesión» [4]. El trabajo del crítico deberá, pues, consistir en descubrir bajo el texto actual la parábola primitiva, pronunciada por Jesús mismo.

Este fin ha sido pretendido y, en nuestra opinión, alcanzado por B. M. F. van Iersel según criterios literarios objetivos [5]; el resultado a que nosotros llegaremos no se halla muy lejos del suyo. De ello se deduce que el dilema en que se quiere encerrar a la exégesis —o parábola o alegoría— no es obligatorio. Creemos que Jesús pudo pronunciar «parábolas alegorizantes». ¿Qué ha de entenderse por esta expresión? Comencemos por indicar los presupuestos de nuestro análisis.

¿Sólo pudo Jesús expresarse en parábolas?

Traigamos a la memoria la problemática de Jülicher, aceptada en gran parte por J. Jeremias. Dicha problemática procede de una reacción, sana en su principio aunque exagerada de hecho, contra

[4] J. Jeremias, p. 93. Véase C. H. Dood, p. 126s.
[5] B. M. F. van Iersel, p. 132s.

la exégesis alegorizante de numerosos Padres de la Iglesia. Para éstos últimos las parábolas eran pretextos que les servían para hallar múltiples sentidos de alcance práctico y edificante; si en la parábola hay diez vírgenes, es que existen cinco sentidos y dos sexos (!). Aun en detrimento del significado general del pasaje, no vacilaban en extraer un vocablo de la parábola para lanzarse a consideraciones espirituales. Ahora bien, lo que practicaron los Padres, ¿no lo habrían hecho en primer lugar los evangelistas sobre las palabras de Jesús? En algunos casos, esto parece evidente. En Mc 13,35, dice Jesús: «Estad pues atentos, ya que no sabéis cuándo vendrá el señor de la casa»; Mt 24,42 alegoriza: «porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor»; a sus ojos, el «amo de casa» *(kyrios tes oikias)* designaba al *Kyrios* Jesús. En otros casos, como en el de los diversos invitados a la parábola de las bodas, se evoca la entrada de los paganos; o también, como lo hemos visto en el estudio precedente, la semilla es la palabra [6].

La cuestión queda planteada: ciertos evangelistas ¿no trataron de alegorizar las tradiciones que presentaban puras parábolas? Vayamos más lejos. Los estudios precedentes han puesto de manifiesto que los evangelistas mismos se preocupaban más de teología o catequesis que de alegoría. ¿No es acaso la propia tradición presinóptica la que da prueba de un estado ya alegorizado? ¿Cómo extrañarse de lo demás? ¿No es la alegoría un medio excelente para actualizar el mensaje de Jesús, aun a riesgo de una disonancia real entre el texto del evangelio y la explicación propuesta? En el pasaje que viene inmediatamente después de la consigna de vigilancia antes citada, el señor de la casa no designa ya a Cristo, como en la parábola, sino a los discípulos; y el ladrón nocturno acaba por significar a Cristo en persona, como lo atestiguan los escritos posteriores.

Un fenómeno tan general llevó a Jülicher a concluir que Jesús no dijo otra cosa que parábolas. Por su lado, Jeremias cree haber hallado una confirmación de este principio en el descubrimiento del *Evangelio de Tomás,* que reproduce cierto número de parábolas evangélicas sin jamás caer en la alegorización. Como dicho escrito presenta muchas afinidades con el evangelio de Lucas, que, por su parte, es el menos alegorizante, Jeremias se juzga autorizado a concluir: «En su origen, el conjunto de las pa-

[6] J. Jeremias, pp. 95-96; X. Léon-Dufour, EHJ, 387.

rábolas no contenían otras interpretaciones alegóricas que las contenidas en las propias de Lucas y en las del *Evangelio de Tomás*» [7].

Revisión del problema

Tales conclusiones son excesivas por varios motivos. Eliminemos en primer lugar el argumento especioso que aparentemente proporciona el *Evangelio de Tomás*. Si este apócrifo no ofrece explicación alegórica obedece a su orientación gnóstica: no desea revelar al lector aún no iniciado los secretos de la verdad, sino invitarle sin cesar a que «escuche». Por otra parte, conviene precisar su relación con el tercer evangelio: ¿Representa una tradición independiente de Lucas, o sólo es una adaptación gnóstica de este último? Un estudio reciente [8] concluye que el *Evangelio de Tomás* depende de Lucas. No podemos, pues, apoyarnos en este apócrifo para dirimir el problema de la alegorización de las parábolas. Finalmente, el texto de Lucas es de ordinario tan personal que, en los casos sinópticos, raramente refleja la tradición más antigua.

De hecho, la conclusión que saca Jülicher se halla viciada por un presupuesto: dicho crítico establece entre *parábola y alegoría* una distinción de tipo helenístico que no se puede justificar por los textos bíblicos; «nada tiene de palestino», reconoce Jeremias [9]. Pero, en lugar de sacar partido de una evidencia que él mismo presiente, éste último no llega a desasirse de dicha oposición no bíblica [10]. No es suficiente comparar las parábolas evangélicas con las de Henoc; hay que examinar también cuidadosamente la literatura apocalíptica, como hizo ya en 1947 M. Hermaniuk en una excelente tesis [11]. Con muy buen juicio concluye A. George

[7] J. Jeremias, p. 109.

[8] H. Schürmann, *Das Thomasevangelium und das lukanische Sondergut:* «Biblische Zeitschrift» 7 (1963) 236-260. Véase también K. Schrage, *Das Verhaltnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Berlín 1964) 137-145.

[9] J. Jeremias, p. 109.

[10] J. Jeremias, p. 109s.

[11] M. Hermaniuk, *La Parabole évangélique. Enquête exégétique et critique* (Brujas/París/Lovaina 1947).

que «Jesús practicó más de una vez cierto alegorismo» [12]. Tratemos de justificar este aserto.

Entre los antiguos, declara Quintiliano que «el género oratorio más elegante con mucho es aquel en que se mezcla la *gracia* de los tres géneros: comparación, alegoría, metáfora» [13]. Aun fuera de la Biblia, no se acepta la división tajante de Jülicher.

En una parábola hay que distinguir los rasgos alegóricos propiamente dichos y los rasgos significativos. Jeremias habla con todo derecho de «metáforas usuales» [14]: Dios aparece bajo los rasgos del padre, el rey, el propietario, el juez; los hombres son hijos, siervos, deudores, invitados; Israel es la viña, el campo o el rebaño. En cierto sentido, tales imágenes bíblicas son ya «alegorizantes»; preferimos designarlas como simplemente significativas, porque, sin ser el resultado de una intención expresa del autor, constituyen su modo normal de expresión: el autor las recibe de su contorno cultural. Las parábolas no serán, pues, solamente ejemplos sacados de la vida corriente, sino relatos cuyo sentido viene de más lejos, de algo más profundo que la actividad literaria del parabolista, a saber, de la tradición bíblica anterior.

Podrá hablarse de alegoría cuando se hacen alusiones ya a sucesos de la vida de Jesús, ya —más seguramente— a la vida de la Iglesia naciente: ya mostramos algunos casos a propósito de la parábola del sembrador. La teología del cristianismo naciente es, pues, el primer criterio de la alegoría. Hay que examinar cada caso particular: no podemos negar *a priori* la tendencia alegorizante ni en los evangelistas ni en la misma persona de Jesús.

Convendría ampliar el problema. No estamos obligados a optar entre parábola y alegoría; tampoco basta con hablar simplemente de «parábola alegorizante»; importa conocer primero los diversos contextos que transmiten esos modos de hablar, reducidos indebidamente por nosotros a las categorías de «parábola» y «alegoría». En la Biblia, en efecto, se trata esencialmente de «mashal».

12 A. George, *Parabole*, en *Dictionaire de la Bible, Supplément* 6 (1960) 1169.

13 Quintiliano, *Inst. Orat.* VIII, 6, 48: «*Illud vero longe speciosissimum genus orationis, in quo trium permixta est gratia similitudinis, allegoriae, translationis*». Citado por F. Hauck, *Parabole*, en *Theol. Wört. z. N. T.* 5 (1954) 743.

14 J. Jeremias, p. 109.

El *mashal* no es la simple fábula (que, sin embargo, se asemeja a la parábola pura de Jülicher), tal como el apólogo de Natán al rey David (2 Sm 12,1-4) y el de la mujer de Tecua (2 Sm 14,4-20; cf. 1 Re 20,39). Es una sentencia, un proverbio, un refrán y, sobre todo, un enigma, especie de alegoría oscurecida, que disimula y oculta su sentido para obligar al oyente a que busque e inducirle así a reflexionar: «No hay que violar la balanza», «No hay que atizar el fuego con un puñal», ni «coger el tizón por donde quema». En este medio apocalíptico se desarrolló el género enigmático del *mashal*: la revelación sólo viene tras una pregunta hecha al ángel intérprete por el vidente, que al principio no ha entendido. Como hemos visto en el estudio precedente, en esta perpectiva conviene [15] que leamos las parábolas de Mt 13. Por su parte, el medio sapiencial no ofrece, al parecer, sino comparaciones para ilustrar un pensamiento, una lección práctica o moral: «La puerta gira sobre sus goznes, el perezoso sobre su lecho», «No son los sanos, sino los enfermos quienes necesitan del médico». El proverbio trata también, ante todo, de provocar la reflexión o la acción a partir de la revelación viva que se establece entre maestro y discípulo. El maestro atrae la atención de su discípulo prestándole dos situaciones cuya analogía no salta inmediatamente a la vista, o al menos una de las cuales no es evidente.

Sin querer adentrarnos más en el estudio del género parabólico, podemos establecer ya un primer jalón: continuando una tradición secular, Jesús practicó ese género enigmático, familiar a su auditorio. Como hemos visto con motivo de la historia del sembrador, cada una de sus parábolas era una invitación a reflexionar y a actuar.

Una vez situado así el problema de la distinción parábola-alegoría en la tradición bíblica del *mashal,* no se ve por qué Jesús no pudo dar a algunas de sus parábolas cierto giro alegórico. Tanto más cuanto que tenía conciencia de presentar una doctrina nueva a través de un género tradicional, corriente en la enseñanza de los rabinos. ¿Qué mensaje quiso transmitir a sus contemporáneos al relatarles, en un momento decisivo de su ministerio, la historia del amo de la viña y sus viñadores? Libres ya del

[15] L. Cerfaux, *La connaisance des secrets du Royaume d'après Mt XIII, 11 et parallèles:* «New Testament Studies» 2 (1955-56) 238-249 (= *Recueil L. Cerfaux,* III, pp. 123-138); X. Léon-Dufour, EHJ, pp. 386s.

yugo de la oposición engañosa entre parábola y alegoría, hemos de ir al texto, que es el único que nos lo puede esclarecer.

HACIA LA PARABOLA ORIGINAL

¿Cuál es, de hecho, nuestro objetivo? La reconstitución de la historia de las tres versiones no se propone llegar ingenuamente a la parábola original de Jesús, con los propios términos que debió de utilizar, sino a la tradición más antigua. De ahí las dos etapas de esta primera investigación: proceder primeramente, mediante un examen simultáneo, al análisis literario de las tres versiones siguiendo el movimiento mismo de la historia que se cuenta; después, a partir de dicho estudio crítico, dar con el género literario y determinar el núcleo de la parábola, a fin de escuchar la lección dada por Jesús.

Para lograr ese objetivo, nuestro trabajo ha de guiarse por ciertos criterios; será útil que recordemos algunos.

—El giro de Lc 20,15: «Y expulsándolo fuera de la viña, lo mataron» es más griego que la expresión semitizante de Mt/Mc: «Y apoderándose de él, lo expulsaron fuera de la viña y lo mataron.» *Labontes* es un semitismo [16]. Del carácter semitizante de una expresión puede a menudo deducirse su antigüedad.

—Cada evangelista tiene características de estilo que denuncian su actividad redaccional: así, solamente Lucas precisa que el amo de la viña se fue lejos «para mucho tiempo» (20,9) [17]. A la inversa, Mateo, que emplea casi siempre la expresión: «El reino de los cielos», habla en 21,43 del reino de Dios»: este *logion* le viene de la tradición [18].

—Al final de la parábola, las tres versiones citan de manera literal, según los Setenta, el Sal 118,22-23: puede concluirse que

[16] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ²1954) 253.

[17] J. C. Hawkins, *Horae synopticae* (Oxford ²1909) 27 y 29. El conjunto *khronous hikanous* no se encuentra más que en Lc 8,27; 20,9; 23,8; Hch 8,11; 14,3; 27,9. Cf. B. M. F. van Iersel, p. 133, nota 4.

[18] A pesar de la tentativa sorprendente de W. Trilling, pp. 40-44, con G. Strecker, p. 169, n. 4.

tal cita no pertenecía a la tradición más antigua. En efecto, una cita escriturística es tanto más reciente cuanto más se parece al texto griego.

—Nuevo indicio de alegorización posterior en la cita del Sal 118: dicha cita no coincide exactamente con el núcleo de la parábola.

—Finalmente, otro criterio, la alusión a la resurrección no debió de ser hecha a ese auditorio en tal circunstancia. Si es cierto que Jesús anunció su resurrección, lo hizo a sus discípulos con preferencia y en términos tan velados que ni siquiera ellos lo entendieron. Así, la referencia al acontecimiento pascual y, de modo más general, a la coyuntura cristiana, es indicio de retoques ulteriores.

Análisis literario

El relato de la parábola se desarrolla en cinco fases:

	Mt 21	Mc 12	Lc 20
1) Introducción	33	1	9
2) Envío de los criados	34-36	2-5	10-12
3) Envío del hijo	37-39	6-8	13-15[a]
4) Futuro	40-41	9	15[b]-16
5) Comentario escriturístico	42-44	10-11	17-18
Epílogo histórico	45-46	12	19

En cada una de estas fases deberá el análisis examinar juntamente, para compararlas mejor, las tres versiones.

1. *Introducción* (Mt 21,33**)

Una sola divergencia de importancia: Lucas se abstiene de citar detalladamente la profecía de Is 5,1-7. En ese poema canta Isaías lamentándose sobre la viña de su amigo que, en lugar de dar buenos frutos, no produce sino agrazones; por ello el amigo decide destruirla. Seguidamente viene la aplicación: la viña de Yahvé Sabaot es Israel. Dejando de lado por el momento la confrontación de ese poema con el texto que nos ocupa, veamos cuál pudo ser el estado primitivo de esta introducción.

La cita de Is 5,2 ¿se remonta al original? Lucas no suele vacilar en abreviar un texto para ir derecho a sus fines; Marcos, al contrario, no acostumbra a extenderse en las citas. Pero estas dos razones no valen si se trata de una tradición presinóptica: Marcos pudo recibir un texto ya ampliado del modo dicho, y Lucas abreviarlo.

En cambio, el texto evangélico se halla muy próximo a la traducción griega de la Biblia y depende ciertamente de ésta última en los pasajes en que difiere del hebreo.

ISAIAS		Mt/Mc
Texto hebreo	*Texto griego*	(orden no respetado)
Y *edificó una atalaya*	Y *edificó una atalaya*	Y *edificó una atalaya*
en medio	en medio	
y allí *cavó*	y allí *cavó*	y *cavó* en ella
una cisterna.	*una cisterna*	*una cisterna.*
La labró,	*y la rodeó*	*Plantó*
le quitó las piedras	*de una cerca*	una *viña*
y la *plantó*	y *plantó*	*y la rodeó*
de uva bermeja.	una *viña* de Sorec.	*de una cerca.*

Sin ser literal, como en el Sal 118,22-23 (cf. *infra,* p. 310), la descripción de Mt/Mc se halla en estrecha dependencia con los Setenta: podría hablarse de una reminiscencia del texto griego, tanto más probable cuanto que el ambiente típico de Isaías de que está impregnada la parábola, el parentesco del género literario, la forma dialogada de la polémica, sugieren una influencia real del texto profético sobre la parábola misma. ¿Pertenecía, pues, la cita al texto original? No lo parece: la cita insiste, en efecto, en detalles que orientan la atención hacia el amor del propietario por su viña, lo cual no constituye el significado global de la parábola ni concuerda con el hecho de que ese hombre arriende su viña y se vaya lejos. Los detalles debieron de ser añadidos en una fase presinóptica; más adelante indicaremos por qué motivo; en todo caso, no para «alegorizar», pues los detalles no van en modo alguno en el sentido del punto central.

La viña pertenece a «un hombre», término que en arameo significa: «alguien» [19]. Mateo precisa en un giro griego poco afortunado: «era propietario» *(oikodespotes:* señor, amo de casa).

[19] M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford [2]1954) 250-251.

¿Era o no original esta palabra? No es imposible decidir. Sin duda, se trata de un vocablo no exclusivo de Mateo (Mt 13,27; 20,1-11; 21,33), pues si Marcos no lo usa en estas parábolas, Lucas lo utiliza en otras (Lc 12,39; 13,25; 14,21). Pero la expresión global: «un hombre propietario» es de Mateo. Mientras que Lucas no yuxtapone a «hombre» más que un solo adjetivo, como rico, hidrópico (Lc 16,1; 14,2), Mateo, y únicamente él, no vacila en añadirle un sustantivo: sembrador, enemigo, propietario, rey (Mt 13,24; 13,28; 13,52 y 20,1; 18,23 y 22,2). Finalmente, veamos una indicación que dirime el asunto: en el cuerpo de la parábola, ese hombre es designado en los tres sinópticos por una misma expresión: «el señor de la viña» *(kyrios)*. Para concluir, recordemos que la denominación «propietario» es conforme a la teología de Mateo sobre las relaciones de Dios con el hombre.

Otro matiz de la introducción: ¿Era ese hombre un extranjero? Dodd y Jeremias lo deducen del verbo *apedemesen:* «se fue al extranjero». Mas esta traducción suya no se impone ni por el uso de los sinópticos, ni a partir de los papiros conocidos[20]. Si ese hombre «se va lejos», es porque dispone probablemente de cuatro o cinco años antes de poder percibir en metálico las rentas procedentes de su arriendo[21].

Al oír a Jesús empezar así su parábola: «Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos viñadores, y luego partió lejos» ¿podía un oyente judío no acordarse inmediatamente del poema de Isaías? Sabía que el amor de Dios por su viña había de transformarse en cólera, porque la viña era estéril. ¿Cómo podía no ver perfilarse, tras ese hombre que planta una viña, la sombra amenazadora de un nuevo juicio divino? La parábola comienza como el canto del viñador sobre su viña, ¿continuará como éste último? Veremos que va a orientar las mentes en otra dirección. No es esto sino un procedimiento normal: el parabolista atrae

[20] Mc 13,34: *apodemos;* Mt 25,14.15; salvo quizá en el caso del hijo pródigo: Lc 15,13. Con W. G. Kümmel, p. 122, n. 10, y W. Michaelis, p. 117.

[21] Los «viñadores» *(geôrgoi)* son más bien labradores que viñadores propiamente dichos. Solamente en Jn 15,1, el vocablo designa al viñador, cosa que Lucas precisa en 13,7, mediante la palabra *ampelourgos*. En otras partes, se trata de un cultivador (2 Tim 2,6) o labrador (Sant 5,7). El nombre es pues genérico, ya que en Palestina el cultivo principal es la viña.

la atención de su auditorio mediante un paralelo sugerente, a riesgo de arrastrarle hasta donde él mismo no pensaba ir.

2. *El envío de los criados* (Mt 21,34-36**)

Las versiones presentan aquí numerosas divergencias, que, sin embargo, no han de ocultarnos el acuerdo de fondo; todo sucede como si la tradición, puesta en presencia de un pasaje interesante aunque no capital, buscara el modo mejor de ilustrarlo. Notemos las divergencias: el número de delegaciones y criados enviados, la descripción de los malos tratos que les infligen; cada una de las tres versiones presenta las huellas de una amplificación o de una estilización.

Marcos y Lucas hablan de una triple delegación. La progresión en la descripción de los malos tratos es menos hábil en Marcos. Se recalca bien primero mediante el orden creciente en la gravedad de los daños: el primer criado es apaleado, el segundo golpeado en la cabeza e insultado, el tercero muerto. Pero este movimiento progresivo se rompe al mencionar Marcos el asesinato del tercer criado antes que el del hijo, y luego cuando encarece en un griego difícilmente justificable: tras el tercero son enviados «muchos otros», de quienes unos son golpeados, otros muertos.

Con su habitual sobriedad señala Lucas mejor la progresión al describir daños cada vez más graves, sin llegar hasta el asesinato: el primero es apaleado, el segundo deshonrado, el tercero «herido y arrojado fuera» (único detalle que coincide con la suerte del hijo). El delito de los viñadores va mejor ligado al veredicto general: los tres criados son «echados fuera» [22]; en dos ocasiones indica Lucas que el primero y el segundo se vuelven «con las manos vacías», sin la renta adeudada. A través de los retoques estilísticos del evangelista podríamos remontarnos a una descripción probablemente primitiva.

Mateo refiere solamente dos misivas, de las que la segunda no es sino una simple repetición de la primera. Tres categorías de malos tratos distinguen tres grupos entre los criados: un grupo es golpeado, otro muerto, y el otro apedreado. Esta última precisión puede proceder de la palabra de Jesús (Mt 23,37; cf. Lc 13,34); así, pues, no la retendremos como original. A su ma-

22 *Exaspesteilan:* 20,10.11; *exebalon:* 20,12.

nera, Mateo consigue el mismo efecto que Marcos y Lucas: recalcar la insistencia del propietario en enviar criados pese a la hostilidad de los colonos.

De las tres versiones puede sacarse en limpio el afán por multiplicar las misivas y la progresión en los malos tratos. De modo más general, el amo de la viña pretende percibir su renta, y los viñadores se la rehúsan. Sobre este criterio habrá de jugarse su suerte.

¿Qué *sentido* tienen entonces tales misivas? Espontáneamente el oyente evoca las continuas tentativas de Dios para mantener en la alianza o traer de nuevo a ella a su pueblo mediante el ministerio de sus servidores los profetas (2 Re 17,13-14). Cada evangelista insiste a su manera: Mateo hablando de «apedrear», Marcos aludiendo a los numerosos enviados, Lucas utilizando un término teológico, *pempsai,* enviar. Pero, sobre todo, es clara la inverosimilitud de la situación. ¿Desaparece si tenemos en cuenta el ejemplo de los revolucionarios galileos? La revuelta de estos últimos pudo servir de punto de partida, pero nada más. Se justificaba por las exacciones de que dichos revoltosos eran víctimas; los viñadores de la parábola, por su parte, no tienen razón alguna de valor para negarse a abonar la renta y maltratar a los delegados del propietario[23]. Por todo ello, ha de mantenerse como original la orientación alegorizante. Jesús quiso evocar las repetidas misiones de los profetas, pese a la oposición incesante de Israel.

3. *El envío del hijo* (Mt 21,37**)

Tras las delegaciones de los criados, el envío, por fin, del hijo; tras las vejaciones de que han sido objeto los criados, el delito capital contra el heredero. La tradición literaria es muy firme en varios puntos esenciales de la delegación del hijo: ésta viene en «último» lugar (Mt/Mc). El propietario esperaba que los viñadores respetasen a su hijo. Este último es muerto a su vez porque los colonos ambicionan su herencia. Sobre este sólido fondo común, destacan algunas divergencias: la dramatización del relato (el propietario presume un mejor recibimiento para su hijo), el orden exacto de las circunstancias del asesinato (prime-

[23] Con W. Michaelis, p. 119.

ro arrojado fuera y luego asesinado, o al revés), el título de «querido» (Mc/Lc). ¿A quién ha de atribuirse?

En primer lugar ¿quiso el parabolista alegorizar aquí, como lo hace a propósito del envío de los criados? En favor de tal hipótesis hemos de subrayar también en este caso la inverosimilitud de la situación. ¿Cómo ese hombre puede ser tan inconsiderado como para enviar a su propio hijo a unos arrendatarios cuyos designios criminales son tan claros? ¿Cómo los viñadores pueden imaginarse que heredarán los bienes que queden vacantes por la muerte del hijo? Cierto que no es imposible descubrir algún viso de veracidad histórica: «La llegada del hijo —escribe Jeremias— hace pensar que el amo ha fallecido» [24]. Mas esta consideración ¿da plenamente cuenta del asesinato? Quedan en el relato resabios de algo excesivo, que bien parece haber sido intencional.

Según Jeremias, no obstante, tal exceso ha de atribuirse simplemente a «la lógica del relato» y no a una reflexión teológica: si la figura del hijo único aparece al final de la historia, es para mostrar la gravedad de la rebelión de los viñadores pintándola del modo más negro posible. Tal motivo sólo puede convencer las mentes ya convencidas. Además, el autor añade a continuación: «con el asesinato del hijo del propietario, la parábola viene a referirse a la coyuntura actual: la repulsa del último y definitivo mensaje de Dios». Pero entonces habría que añadir, con Michaelis [25], que el relato alude no sólo a la negativa opuesta al evangelio, sino a la misión y muerte de Jesús. ¿A quién hemos, pues, de atribuir esa intención alegorizante? ¿A la comunidad primitiva y a su fe en el Mesías, Hijo de Dios? ¿O a Jesús? En tal caso la parábola significa que Jesús tuvo conciencia de ser «el hijo» y de ir a la muerte.

El problema renace bajo este doble aspecto: ¿Pudo Jesús anunciar su muerte en términos semejantes? ¿Pudo darse a sí mismo por Hijo unigénito de Dios? Por lo que atañe al primer punto, ha de observarse escrupulosamente que Jesús no «profetiza» aquí su muerte; lo ha hecho ya ante sus discípulos en términos más o menos explícitos. En segundo lugar, si enfoca hacia ella la atención de sus adversarios, no es para desbaratar sus pérfidos proyectos, sino para mostrar que sabe adónde va: lucidez que no supera la de los profetas, conscientes, como Je-

[24] J. Jeremias, p. 93.
[25] W. Michaelis, pp. 120-121.

remías, de servir de blanco a la maldad de los jefes, y no vacilando en decírselo a ellos mismos con palabras claras o por medio de mimos. ¿Por qué rehusar a Jesús esa conciencia del porvenir que le está reservado? Pero la parábola dice todavía más. Jesús hace ver en ella su próximo suplicio como viniendo al término de la persecución de que han sido objeto los profetas: tales *logia* se hallan perfectamente atestiguados, por ejemplo, en Mt 23,32-33; 12,41-42, que vinculan la muerte de Jesús a la actividad de los escribas y sacerdotes. Jesús no ha sido el primero en unir su suerte a la de los profetas que le precedieron, pero es el único que pretende haber realizado en sí mismo la persecución del Justo.

Más aún: lo que dice de sí no sólo concierne a su misión, sino a su persona. La figura del hijo en la parábola ¿no sugiere acaso que tiene conciencia de ser el Hijo de Dios? Suele objetarse que en el lenguaje corriente de la época, la expresión «Hijo de Dios» no es un título mesiánico. Así, pues, Jesús no pretende designarse como Mesías; muestra que tiene conciencia de venir a clausurar la estirpe de los servidores, los profetas enviados por Dios a lo largo de la historia sagrada. Finalmente, si es cierto que Jesús no se llama explícitamente a sí mismo «el Hijo de Dios», reivindica no obstante una posición aparte [26]. Ya ha dicho a sus discípulos que es «el Hijo» (Mt 11,27; Mc 13,32**), y llama familiarmente a su Padre «Abba»; lo nuevo aquí es que proclame indirectamente esta pretensión ante sus adversarios. ¿Comprendieron estos últimos? Tal vez no la multitud, pero las personas cultas pudieron percibir en Jesús esa voluntad de situarse aparte, aun cuando la parábola orientara sus mentes hacia la suerte reservada a los viñadores, y no hacia la calidad del hijo.

Si el sentido de la parábola implica que Jesús se designó como el Hijo que da fin a la estirpe de los profetas, no tiene tanta importancia decidir sobre el carácter primitivo de las otras dos indicaciones: el título de «querido» y el orden de las circunstancias del asesinato, pues ambas no hacen sino aclarar el sentido profundo de la parábola misma.

Marcos y Lucas indican que ese hijo es el Hijo querido, *agapetos*, según la propia denominación de la voz celeste en las escenas del bautismo y transfiguración (Mt 3,17 **; 17,5**). Aquí Jesús se aplica, al parecer, a sí mismo la calificación de hijo

[26] Como lo ha demostrado el excelente trabajo de B. M. F. van Iersel.

único, que por lo demás nada añade de sustancial. No parece que dicha expresión haya pertenecido a la parábola original. En efecto, es difícil explicar cómo Mateo hubiera podido suprimirla; además, viene en una frase que en Marcos y Lucas es notoriamente secundaria (la reflexión del propietario sobre la decisión que ha de tomar). Mateo representa, pues, probablemente una etapa más sencilla de la tradición.

En cambio, ¿podemos suponer que, sin conocerse, Mateo y Lucas coincidieron en invertir el orden de Marcos, según el cual el hijo es muerto primero, y luego arrojado fuera de la viña? Al decir de ciertos autores, Mateo y Lucas precisaron que el hijo fue echado fuera de la viña y luego asesinado para conformar la parábola al suceso histórico: Jesús «salió de la ciudad para ir al Gólgota» (Jn 19,17), «padeció fuera de la puerta» (Heb 13,12). Ahora bien, sólo estos dos textos que atestiguan el hecho y su interpretación no pertenecen a la corriente mayor de la tradición evangélica. ¿Cómo, pues, apoyar razonablemente el presunto cambio de Mt/Lc en una convicción teológica tan poco extendida en la Iglesia naciente y que en ninguna otra parte ha dejado huella? Más bien parece otra cosa: Marcos es quien modificó el desarrollo de los acontecimientos, a fin de hacerlo más verosímil a ojos de los no judíos. El orden de Mt/Lc parece representar el texto primitivo; corresponde, en efecto, a los ritos que regulaban las ejecuciones de los condenados a muerte, especialmente del blasfemo (Lv 24,14-16). Para evocar la mentalidad de la época basta con que volvamos a situar en esa tradición penal el martirio de Esteban, lapidado «fuera de la ciudad» (Hch 7,58). Por fin, es interesante observar que el acto de arrojar el cadáver del hijo, aclarado por el contexto de los usos del verbo «echar fuera» *(ek-ballô)* en los evangelistas, adquiere visos de represalia por parte de los adversarios de Jesús, quien poco antes ha «arrojado fuera» a los vendedores del templo (Mt 21,12***)[27].

La historia de salvación se realiza en Jesús; o más bien, para no anticipar la resurrección que aquí no se evoca, anuncia Jesús a sus contemporáneos el riesgo en que se hallan de ser ellos mis-

[27] Según Juan, «arrojan fuera» al ciego de nacimiento que confiesa su fe en aquel que le ha curado (Jn 9,34). Es verdad que Jesús «expulsa» a los demonios (este mismo verbo es en los sinópticos el término técnico para los exorcismos) y que el príncipe de este mundo es «arrojado fuera» en el momento de la muerte del Hijo (Jn 12,31); pero Jesús no «rechaza» a ninguno de los que a él acuden (Jn 6,37).

mos arrojados del reino, al rechazar al último servidor profeta, que es al mismo tiempo el Hijo de Dios.

4. *El futuro* (Mt 21,40-41**)

A partir de aquí, los verbos van en futuro. Todo ocurre como si la muerte próxima del hijo fuese a fijar el tiempo en un punto definitivo: el porvenir se entrevé en la sombra, mas con la certeza que procura la revelación del designio de Dios.

Este final de la parábola ha conocido no pocas amplificaciones; digámoslo ya desde ahora, consideramos la cita del salmo 118 y lo que sigue como un «comentario» escriturístico de la parábola. Luego volveremos sobre ello. Pero primeramente examinemos los versículos juzgados como auténticos: el anuncio del castigo de los viñadores.

Las versiones concuerdan en cuanto a la naturaleza y circunstancias de dicho castigo: lo vinculan a la vez a la venida del propietario y al alquiler de la viña a otros viñadores. El señor viene, castiga y alquila a otros.

Este final pertenece necesariamente a la parábola. En efecto, la muerte del hijo difícilmente podía constituir el desenlace de tal drama; ni es su elemento esencial. Lo que interesa es la conducta del señor de la viña, con cuyo fracaso no puede acabar la historia. Además, otras parábolas describen la suerte de los malos servidores: cierto intendente es «excluido» y puesto entre los infieles (Lc 12,46 = Mt 24,51); las vírgenes necias se encuentran ante una puerta cerrada: «En verdad, no os conozco» (Mt 25,11-12); lo mismo sucede al servidor que no hizo fructificar su único talento (25,30). La lógica del relato exige, pues, este final.

¿Cómo viene presentado? Toma una *forma* interrogativa, como dirigida al público, al modo del poema de Isaías, que acaba así: «Ahora, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá, sed jueces entre mí y mi viña. ¿Qué más podía yo hacer por mi viña que no lo haya hecho? ¿Por qué, habiendo esperado que produjera uvas, dio agrazones?» (Is 5,3-4). Este paralelo en nada perjudica a la autenticidad del final. Si Jesús, efectivamente, al hablar de la viña plantada no podía pensar sino en este poema, era normal que adoptase su género; pero lo hace con su acostumbrada libertad: en la parábola no se trata ya de la viña, sino de los viñadores.

Su pregunta ¿esperaba verdaderamente una respuesta? ¿La dio, en efecto, el auditorio? La forma dialogada de que dan cuenta Mateo y Lucas aparece sin duda en otras parábolas: la de los dos hijos (Mt 21,31) o el buen samaritano (Lc 10,36-37). Nada se opone a que los oyentes hayan entrado en el juego del parabolista: la dificultad consiste en dar con el diálogo original a través del texto de Mt/Lc, hurgando más allá de su teología propia. Mateo pone en labios de los oyentes la condena de los viñadores, cosa que sin duda pertenece a la tradición bíblica (cf. 2 Sm 12,5; 14,18), pero que quizá convenga demasiado a las tendencias de la teología del primer evangelio. En cuanto a Lucas, conforme a su afán de repartir las responsabilidades en el drama de Jesús, hace protestar al «pueblo» contra la sentencia que se abate sobre los viñadores.

A través de tales divergencias literarias, las tres versiones concuerdan en el significado del desenlace. La *venida* del señor de la viña es un retorno de tipo escatológico. En ella no puede verse una alegorización cristiana que, por su parte, habría anunciado el retorno del Hijo; dicha venida es, pues, un rasgo auténtico de la parábola. El *castigo* de los viñadores está en la lógica del relato; es difícil escoger entre las formulaciones respectivas de Mateo y Marcos. El *traspaso* de la viña a otros es la sorpresa, el «coup de théâtre» final, que no esperaban los oyentes judíos. En la tradición bíblica, Israel es castigado, pero sigue siendo el pueblo elegido. Aquí el drama no acaba con el castigo de los viñadores; su suerte no se describe en detalle, como en las parábolas anteriormente mencionadas. El interés se concentra no en los desaparecidos, sino en la viña cuyos frutos deben ser entregados a Dios.

Sin embargo, dicha distinción entre la *viña* y los *viñadores* ¿fue realmente enseñada por Jesús? A menudo, por razón del parentesco cierto con el poema de Isaías, que declara: «La viña de Yahvé Sabaot es la casa de Israel» (Is 5,7), suele identificarse la viña con Israel. Mas ¿cómo suponer que Jesús haya querido únicamente anunciar el traspaso de Israel a otros jefes? Al principio de la parábola Jesús, tal vez, identifica Israel y la viña, mas luego tiende a asimilar esta última a los viñadores.

Jülicher, seguido por Kümmel [28], ha hecho muy bien al observar que la viña designa no el pueblo histórico, sino el reino de Dios. La unidad indisoluble, que para Isaías constituían reino

[28] W. G. Kümmel, p. 128.

de Dios e Israel, queda rota en dos. En adelante los jefes no son ya los viñadores, sino todo Israel: a él se le quita el reino para darlo a «otros». ¿A quiénes exactamente? En la tercera parte veremos cómo Mateo, en particular, los designa. En la parábola original quedan indeterminados. Lo único seguro es que no son el Israel histórico. Esta atmósfera de vaga profecía tiene todas las probabilidades de ser auténtica.

5. *El comentario* (Mt 21,42-44**)

Con el castigo de los viñadores tenía la parábola un desenlace lógico y tradicional. Bruscamente el interés resurge; o más bien, de la suerte de la viña y los viñadores pasa al hijo muerto, mediante el simbolismo de la piedra angular contenido en una cita literal de la Biblia griega: Sal 118,22-23. El hecho de que dicha cita venga introducida, más o menos armoniosamente, por cada una de las versiones, deja ya suponer que se empalmó artificialmente con la parábola. Otros indicios muestran con claridad que no pertenecía a esta última originalmente. Jesús no suele citar literalmente los textos de la Escritura, y menos aún en griego; la Iglesia naciente conoce bien ese pasaje (Hch 4,11; 1 Pe 2,7); dicha adición, finalmente, cambia la orientación de la parábola y es anterior a las versiones.

Lucas, que ignora el versículo 23 del salmo 118, añade otra sentencia, que se funde en una alocución proverbial [29] de los textos procedentes de Is 28,16 y de Dn 2,45. No es imposible que la aproximación de tales pasajes con el Sal 118 hubiese sido ya efectuada en algún centón preexistente. Como Mt 21,44 es críticamente seguro (más adelante lo justificaremos), dicha sentencia no es probablemente obra de Lucas ni de Mateo, sino que debe de remontarse a la fase presinóptica.

Entre la cita del salmo y el versículo 44, Mateo intercala su versículo 43. Como es sumamente probable que el salmo no venía a continuación de la parábola, hay suficiente motivo para pensar que tampoco ese versículo se hallaba ligado al versículo 41. Volveremos a tocar este punto cuando examinemos la teología de Mateo.

[29] Refrán de tipo conocido: la olla de hierro y la olla de tierra. En la tradición rabínica, Rabbí Simeón dice: «Si la piedra cae sobre la olla, ¡ay de la olla! Si la olla cae sobre la piedra, ¡ay de la olla!» (Billerbeck, I, 877).

6. *El epílogo histórico* (Mt 21,45-46**)

Estos dos versículos permiten precisar cuál pudo ser el auditorio de Jesús: muy probablemente la muchedumbre y sus adversarios.

Desde el punto de vista de la crítica literaria parece, pues, que la tradición evangélica conoció tres etapas principales:

— la parábola misma dicha por Jesús;
— la fase presinóptica (con Sal 118 y Lc 20,18 = Mt 21,44);
— finalmente, las tres versiones evangélicas.

Sentido de la parábola

No es inútil recordar previamente que toda reconstrucción de la parábola original sólo puede ser aproximativa: no se pretende llegar a las palabras mismas de Jesús, sino sencillamente agrupar las conclusiones del análisis literario y preparar una interpretación que vaya siguiendo las orientaciones dadas a la parábola en las diferentes etapas de su fijación por escrito. Una vez hechas estas reservas, parece que la parábola de los viñadores homicidas debió de sonar en boca de Jesús más o menos como sigue [30]:

> Un hombre plantó una viña, la arrendó a unos viñadores, y luego se fue lejos. Pasado cierto tiempo, envió a los viñadores un criado, para percibir su parte de los frutos de la viña. Mas los viñadores, apoderándose del criado, lo apalearon y expulsaron (con las manos vacías). De nuevo el hombre les envió a otro criado; pero también a éste le (golpearon en la cabeza e) injuriaron. Envió a un tercero; a éste le hirieron y expulsaron. Por último, les envió a su hijo, diciendo: a mi hijo le respetarán. Pero los viñadores, al ver al hijo, se dijeron entre ellos: éste es el heredero. ¡Venga!, matémoslo y quedémonos con su herencia. Y, apoderándose de él, lo arrojaron fuera de la viña y lo mataron. ¿Qué les hará entonces el amo de la viña? Vendrá y hará perecer a esos viñadores, y luego arrendará la viña a otros.

30 Nuestro ensayo difiere ligeramente del de B. M. F. van Iersel (p. 140); por ejemplo, sobre los malos tratos del tercer siervo y del hijo.

Género. Si se compara este texto con cada una de las tres versiones evangélicas se distinguen más fácilmente los tres tipos de elementos amalgamados en el diálogo, pero que el análisis ha conseguido disociar con más o menos fortuna: alegorizaciones cristianas, datos bíblicos y rasgos parabólicos.

Entre las alegorizaciones *posteriores,* hemos podido distinguir: la cita literal del Sal 118,22-23, el centón escriturístico de Lc 20,18*, las precisiones sobre los malos tratos sufridos por los criados, sobre el tiempo de los frutos, sobre el propietario; por fin, algunos complementos, como Mt 21,43. Todos estos elementos pueden considerarse como añadidos a la parábola primitiva por la reflexión de la comunidad que la rememora; explotan en un sentido cristiano los simbolismos bíblicos fundamentales de la piedra angular, los frutos, la relación señor/criados.

Los datos *bíblicos* —el hombre (= Dios), la viña (= a partir de Israel, el reino de Dios), los viñadores (= Israel y sus jefes), los frutos que han de entregarse (= fidelidad a la alianza)— no pueden ser eliminados: esenciales al sentido de la parábola, pertenecen a su estrato fundamental. Jesús los recibió de la tradición bíblica, pero les dio un giro profundamente original; sin dejar de orientar su parábola hacia una «alegoría», en el sentido moderno de la palabra, tales datos impiden que se convierta en un simple acertijo.

Finalmente, sin los rasgos *parabólicos* no habría parábola: traídos por la lógica de la historia, no sufren verse reducidos por una interpretación bíblica o cristiana. Tratemos de enumerarlos:

— La partida y el regreso del propietario (en la comunidad primitiva es Cristo quien parte y regresa);

— El arriendo a unos viñarores; «la herencia será nuestra»: ¿Acaso los judíos no se consideraban ya como los auténticos herederos de la promesa?

— El anuncio de la muerte del hijo sin perspectiva de resurrección.

Una vez operado este deslinde de elementos, queda por precisar el género literario del texto. ¿Se trata de una parábola

doctrinal, como la del grano de mostaza (Mt 13,31-32**) o una parábola de juicio, como la higuera estéril (Lc 13,6-9). En efecto, el interés se concentra en el castigo de los viñadores y no, por ejemplo, en la paciencia del propietario; además, el parentesco con el poema de Isaías sobre la viña invita a clasificarla entre las parábolas de juicio. Dicho de otro modo, pertenece a un contexto histórico determinado.

A los hombres de Judá, infieles a la alianza, les anunciaba Isaías que su nación sería destruida. Dirigiéndose a sus contemporáneos y probablemente también a los jefes del pueblo, Jesús les anuncia que, al tramar su muerte, corren hacia su propia perdición y la de Israel: porque Dios, señor de la historia, puede confiar su vida a otros.

Punto central. No obstante, a diferencia de Isaías, Jesús no anuncia la destrucción de la viña, sino la sustitución de los viñadores. También a diferencia de Isaías, Jesús no estigmatiza la esterilidad de la viña, sino la apropiación de sus frutos por los viñadores. La viña designa no el Israel histórico, sino una realidad permanente, viva en el corazón de Dios, que nosotros podemos denominar, por razón del contexto evangélico, reino de Dios.

Una vez precisadas estas diferencias esenciales, el parentesco del género literario de juicio se comprueba, al nivel de la estructura literaria, por el mismo empleo de los tiempos de los verbos: el aoristo, para formular la queja del amigo contra su viña y la del propietario contra los viñadores criminales; el futuro, para anunciar el veredicto:

ISAIAS	SINOPTICOS
Os haré saber lo que haré a mi viña...	¿Qué hará a esos viñadores?
Quitaré su cerca...	Vendrá...
Practicaré una brecha...	Hará perecer...
No será ni podada ni escardada...	Arrendará...

El juicio se anuncia en el modo verbal de un futuro inminente, que deja todavía a los culpables la posibilidad de convertirse. ¡Tened cuidado! Dios exige que le sean entregados los frutos de su reino; y vosotros en lugar de ello matáis al Hijo que él os envía tras los profetas, al término de la historia.

Esta parábola no pretende proponerles ni una profecía de la

muerte del Hijo, ni una revelación de su filiación divina; es una amenaza, una advertencia, el anuncio de un juicio inminente. Jesús resume en ella a su modo la tradición profética. Todo profeta es suscitado por Dios para revelar a sus contemporáneos el sentido de sus actos, la lógica divina de la alianza; al proyectar ante su vista las catástrofes nacionales que van a sancionar su infidelidad, les obliga a una opción radical: el endurecimiento o la conversión todavía posible. «Id a Betel y pecad», dice Amós (Am 4,4). «Destruid este templo», dice Jesús (Jn 2,19). En la parábola de Jesús como en la profecía de Isaías, la posibilidad de la conversión no se propone en forma de alternativa, al estilo del Bautista (Mt 3,7-12 = 3,7-9): o bien... o por el contrario. Va implícita en la amenaza de exclusión del reino, exclusión que, aunque inminente, puede todavía evitarse.

Sentido. Jesús domina la historia de la salvación y liga a su propia suerte el juicio definitivo de Israel. Otros servidores han podido precederle, todos ellos han sido rechazados, algunos muertos; él viene «el último», es el Hijo; y esta repulsa va a incitar a Dios a revisar su actitud hacia Israel.

En esta parábola, por tanto, anuncia su propia suerte sólo en función de la pasada historia de salvación. A diferencia de los tres anuncios de la pasión destinados únicamente a los discípulos, no vincula aquí su resurrección a su muerte, lo cual es una garantía de autenticidad. En efecto, es la Iglesia apostólica la que sobre todo se esforzó en suprimir el escándalo de la muerte de Jesús, situando esta última, por ejemplo, en relación con la resurrección. Al anunciar su destino a todo Israel, Jesús no hace sino insertarlo en el «así ha de ser» de la historia divina.

Esse criterio de autenticidad se ve ratificado por el contexto global del evangelio. El historiador sabe con certeza que Jesús tuvo conciencia de hallarse comprometido en un destino doloroso y de dar así cumplimiento a la profecía del Siervo doliente: convicción ésta que le hacía caminar seguro de sí hacia la muerte redentora. Pero de la figura del Siervo de Yahvé sólo retiene aquí el aspecto sombrío de una muerte infame (Is 53,8-10); en el momento en que anuncia el próximo juicio de Israel, no trata de proclamar ni el carácter expiatorio de su propia humillación, ni la certeza de su glorificación (53,10-12). La lógica de la parábola le permite afirmar algo más: se designa como el hijo, el heredero.

Si tampoco indica quiénes son «los otros», aquéllos a quienes será confiada la viña, es porque en ese contexto de juicio pretende sobre todo poner al descubierto el pecado de Israel: a diferencia de la parábola del sembrador, la infidelidad del pueblo escogido no consiste en ser un campo estéril para la semilla escatológica, sino en apropiarse los dones de Dios.

Así la parábola no hace sino utilizar los datos históricos más seguros. En el momento en que la muerte de Jesús ha sido decretada por sus adversarios, les plantea de nuevo, pero de modo apremiante, el problema ineludible: ¿Quién es, pues, este hombre que se llama a sí mismo Hijo de Dios, que se ve llevado a la muerte, que la anuncia a sus enemigos no para interesarles en su destino, sino para revelar las terribles consecuencias de sus actos, para afirmar finalmente que con ese asesinato llega la historia divina a un punto culminante, sin dejar por ello de seguir adelante? Porque Dios, que marcha al unísono con su Siervo Jesús, continúa reservándose la última palabra.

PERSPECTIVAS TEOLOGICAS

Esta parábola tenía una importancia capital a los ojos de los primeros cristianos: unía de manera armoniosa la revelación de la suerte de la Iglesia a la del destino de Jesús. No es, pues, extraño que haya sido precisada, aplicada, según las necesidades que poco a poco fueron haciéndose sentir. Al analizar el texto, hemos comprobado que las adiciones no debían de ser todas obra de los evangelistas mismos; desde sus orígenes debió de releerse la parábola en función de la nueva situación creada por el acontecimiento pascual.

Perspectiva presinóptica

Para caracterizar esa relectura de la parábola de Jesús por la Iglesia naciente no es necesario que tengamos en cuenta los retoques menores, objeto de controversia entre los críticos. Bastará examinar las dos añadiduras principales: los detalles de la descripción de la viña, extraídos del poema de Is 5, y la amplificación final con los dos versículos del Sal 118, a los que con toda probabilidad podemos añadir el contenido de Lc 20,18*.

Las precisiones de Isaías 5. «Un hombre plantó una viña», había dicho Jesús; a lo que se añadió: «la rodeó de una cerca, cavó en ella un lagar y edificó una atalaya». El sentido de esta adición es, sin duda, el mismo que el del texto de Isaías, en que el profeta pone en contraste la esterilidad de la viña y el amor de Dios: es «el canto del amor de Dios por su viña»: «¿Qué podía yo hacer por mi viña que no lo haya hecho?» En la parábola, los envíos sucesivos de los criados tenían por objeto mostrar la continuidad del designio de Dios que culminaría en el asesinato del hijo; tales envíos son ahora la manifestación concreta de su amor. Este nuevo aspecto pone de relieve, por contraste, la prevaricación de los viñadores. Es difícil determinar cuáles fueron, en esta etapa de la tradición, los demás matices aportados al texto de la parábola; muy probablemente, no son los evangelistas quienes introdujeron las precisiones actuales sobre el comportamiento de los viñadores: por ejemplo, el despido con las manos vacías, los golpes «en la cabeza», el asesinato de los criados. Asimismo la presentación de Mateo de los dos grupos podría remontarse a la comunidad primitiva.

La reflexión del amo de la viña a propósito de su hijo, el título de querido, dan señales de la misma orientación. Iniciados por la observación original del padre: «respetarán a mi hijo», dichos matices declaran la pasión misma de Dios por su viña y recalcan su designio: que llegue su reino.

Todos estos matices indican una profundización del hecho descrito por la parábola de Jesús. Desvían un poco la atención hacia Dios y su amor, pero, al reforzar el carácter patético del drama, acusan el género literario de juicio. ¿Sucede lo mismo con la cita literal del Sal 118?

Comentario escriturístico. Situado al final de la historia relatada, se muestra así más exterior a su estructura y le añade una orientación decididamente nueva.

Muy pronto, en la comunidad cristiana fue comprendida la suerte de Jesús, rechazado por Israel y luego resucitado, a la luz de los textos bíblicos sobre la piedra angular. Recordemos esos textos en que se inspira más a menudo, aparte del Sal 118.

> «Mirad, yo coloco en los cimientos de Sión una piedra probada, angular, preciosa, de cimiento» (Is 28,16).

> «El será la piedra de tropiezo y roca de precipicio de las dos casas de Israel» (Is 8,14-15).

«En tiempo de esos reyes el Dios del cielo suscitará un reino que jamás será destruido, y ese reino no pasará a otro pueblo. Aplastará y aniquilará todos esos reinos; y él subsistirá por siempre: del mismo modo que viste desprenderse del monte, sin mano que la tocara, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro» (Dn 2,44-45. Véase también Jr 51,26; Zac 4,7).

Al releer tales textos, la comunidad primitiva vio, entre otras cosas, un anuncio profético del destino de su Señor: piedra de tropiezo para los judíos, rechazada por el Israel oficial, pero piedra clave, en el día de Pascua, del edificio entero de la Iglesia. En función de las necesidades de la predicación y apologética nacientes, la comunidad convirtió tales textos en centones escriturísticos que vinieron a engrosar el repertorio de sus predicadores [31]. No podemos aquí reconstruir la historia, sumamente compleja, de su formación [32]. Bastará con observar que su influjo en la reflexión cristiana es incontestable [33]. En el caso de la parábola que nos ocupa, el comentario que introduce la cita del Sal 118 no hace sino declarar más explícitamente un pensamiento auténtico de Jesús. Este último sabía que sería «rechazado» (Lc 17,25), pero para convertirse así en principio de unión. Esta certeza suya la expresó la Iglesia naciente mediante la imagen tradicional de la piedra que, tras haber sido rechazada, es puesta por Dios como piedra angular del edificio.

Este simbolismo podía ser utilizada en dos sentidos. Al detenerse en el papel desempeñado por la piedra respecto al conjunto de la construcción, se subraya la continuidad del designio de Dios (cf. Is 28,16-17), la solidez de su reino eternamente perdurable (cf. Dn 2,44). O, también, puede verse con el Sal 118 (cf. Is 8,14-15) la suerte de la piedra primero rechazada y luego colocada como piedra angular; uno se queda así con el anuncio del destino personal de Cristo; ahora bien, parece que la tradición naciente se interesó más por la suerte de su Señor que por la del reino.

[31] Incluso en el siglo II, Jesús sigue siendo llamado «la Piedra»: Justino, *Diálogo con Trifón,* 34,2; 35,1; Cipriano, *Test.* II, 16-17. Véase J. Jeremias, «*Lithos*», en *Theol. Wört. z. N. T.*, 4 (1942) 282.

[32] L. Cerfaux, *Regale sacerdotium:* «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 28 (1939) 22-24 (= *Recueil L. Cerfaux,* II, pp. 299-301).

[33] Cf. Rom 9,32-33; Ef 2,20; 1 Cor 3,11-12; 1 Pe 2,6-8.

Al introducir tal orientación cristológica, la Iglesia modificó forzosamente el sentido originario de la parábola, cuyo final culminaba en el traspaso del reino a «otros». Jesús había evocado su muerte como un momento —el último— de la historia de salvación. Afanosa de suprimir el escándalo de dicha muerte, la Iglesia evoca la gloria de la resurrección. Del destino del Siervo doliente, Jesús sólo había descubierto la primera parte: el Siervo será humillado; los primeros cristianos descorren el velo de la segunda: el Siervo será exaltado. En la parábola de Jesús la muerte del hijo estaba por llegar; para sus oyentes quedaba esfumada en la penumbra de un futuro sumido aún en las tinieblas. Una vez acaecido el suceso, la comunidad primitiva explica a la luz de Pascua el anuncio de la muerte del hijo, mostrando acto seguido la exaltación del resucitado. Desde este instante la parábola deja de ser un anuncio para convertirse en una retrospectiva. De hecho, tal cambio, lejos de falsear el pensamiento de Jesús, lo hace más explícito. El comentario escriturístico proyecta sobre la parábola una luz con la que Jesús no quiso cegar a sus adversarios; reflejada por la fe de los primeros cristianos, dicha luz procede del foco único de la conciencia filial de Jesús. La determinación con la que Jesús va hacia la muerte muestra que se juzga destinado a la gloria de la resurrección.

Por todo ello vemos que en esta etapa de la tradición el interés se centra, más que en la suerte del reino, en la obra admirable del Señor que ha resucitado a su hijo.

El contexto presinóptico

Puede delimitarse, con reserva de ulterior verificación, a partir de los materiales comunes a los tres sinópticos. Algunas matices podrían ser añadidos en la medida en que uno u otro episodio se considerara como perteneciente a la trama presinóptica: así, el episodio de la higuera maldita (Mt 21,18-19*), la parábola de los dos hijos (21,28-32*), la de las bodas reales (21,1-14). Muy probablemente, la secuencia formada por la expulsión de los vendedores del templo (21,10-17**), la cuestión sobre la autoridad de Jesús (21,23-27**) y la parábola de los viñadores homicidas (21,33-46**) se remonta a la tradición presinóptica. De este modo se le proporciona un contexto a nuestra parábola. Provocado por sus adversarios que le intiman a que justifique su autori-

dad, Jesús contraataca: acusa a sus contemporáneos de tramar su muerte, lo que induce a los jefes a quererlo detener.

Situada en tal contexto, la parábola suena como un grito de triunfo; sin duda será detenido Jesús, pero él lo sabe; y sabe también que en adelante será la piedra sin la cual el edificio de Israel no podrá tenerse en pie.

Más aún: suponiendo que los textos de Daniel (Dn 2,44-45) e Isaías (Is 28,16) sean evocados por la comunidad naciente, la piedra angular es igualmente piedra de escándalo. El mundo queda, pues, dividido en torno a Cristo sin remisión: no hay término medio. La muchedumbre aclama; los jefes acusan; Jesús denuncia con seguridad, y anuncia.

La primera perspectiva de la Iglesia es, pues, cristológica. ¿Fue simplemente fijada por los tres evangelistas, o reasumida por éstos en función de su teología respectiva? Es preciso responder a esta pregunta.

La perspectiva de Marcos

Marcos parece haber puesto de relieve la orientación cristológica primitiva. Ello se desprende del examen de las modificaciones por él aportadas a la redacción presinóptica y del contexto en que la insertó.

Aparentemente la suerte de Jesús no se ve como exclusiva. En su versión de *la parábola,* insiste Marcos en los malos tratos infligidos a los criados. Al precisar que el tercero es muerto, que le siguen «numerosos» enviados, rompe la progresión que tan excelentemente hace resaltar en Lucas la suerte reservada al hijo. Mas esta primera impresión desaparece cuando se describe el suplicio del hijo: sólo de él se dice que los viñadores profanan el cadáver. El hijo es asesinado en la viña, su cuerpo es luego arrojado fuera de ésta, es decir, fuera del reino cuya venida inminente había anunciado Jesús, como si Cristo hubiera de ser primero rechazado, «aniquilado», según el término que aparece en 9,12. Conforme a la teología de Marcos sobre la pasión [34], Jesús ha de estar completamente solo para realizar la redención. Al evocar el cadáver del hijo arrojado fuera de la viña, Marcos subraya de antemano el carácter infamante y sacrílego del suplicio de Jesús.

[34] E. Lohmeyer, *Markus,* p. 320.

Mas ese hombre así rechazado es precisamente aquel a quien Dios coloca en el punto clave de la historia: ¡Estallemos de admiración ante la obra del Señor! La asamblea litúrgica, que en la parábola oye un anuncio de la pasión y resurrección, cierra el relato con un aleluya pascual.

Si, a decir verdad, la parábola de los viñadores homicidas ofrece a la comunidad de Marcos una retrospectiva pascual del suceso, no constituye menos el anuncio de un juicio inminente; porque su *contexto* pone de relieve la situación trágica en que Cristo se vio comprometido. Cuando Jesús proclama esta parábola (y ello hasta 14,1), se cierne sobre él una muerte amenazadora.

Marcos anticipa la antigua denuncia del complot, que él mismo reproduce en 12,12, al anunciar ya desde 11,18 que los sacerdotes y escribas buscan el modo de perder a Jesús, mas se echan atrás por miedo a la muchedumbre que proclama su admiración. Este ambiente dramático confiere a cada detalle de la parábola un conmovedor relieve. Juzgado, Jesús juzga; acusado, acusa; condenado, condena proféticamente (cf. Jn 5,19-47).

La perspectiva de Lucas

Mejor centrada, la narración de Lucas toma una mayor amplitud. Su trazado es más firme, la progresión en los malos tratos pone mejor de relieve la muerte del hijo, que da así el tono a la parábola. Es una historia que se desarrolla ante nuestros ojos. Y esa historia es un drama que, ante el pueblo, enfrenta a Dios con sus viñadores.

Hace «mucho tiempo» (20,9) que Dios ha comenzado su obra; el signo de contradicción, que surgirá a plena luz con la venida del hijo, ha hecho ya tropezar a los viñadores. Así tenemos, por un lado, a unos viñadores atrincherados en su voluntad de arrojar a Dios fuera de su propio reino[35]; por otro, al señor de la viña, paciente, magnánimo, que, en la esperanza («tal vez»: 13) de que respeten a su hijo, lo «envía» a su vez, como «envió» a los dos criados precedentes (20-11-13)[36], mientras que los viñadores despiden a los servidores de Dios con las manos vacías

[35] Cuatro verbos con el prefijo *ek:* 20,10.11.12.15.

[26] 20,11-13 el término teológico *pempô,* ausente en Mt/Mc, se encuentra en Roma 8,3, y sobre todo en la teología de Juan tocante a «el que me ha enviado» (Jn 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44, etc.).

(20,10.11). La oposición entre los viñadores y Dios mismo es total.

Este conflicto de la historia pasada se concentra hoy en la tensión que va tomando forma concreta en torno a la persona de Jesús, que está aquí presente y que habla. El signo de contradicción anunciado por Simeón en los albores de la vida de Jesús se alza ante el pueblo entero: cada uno ha de responder a su vez. Puesto ante la terrible perspectiva de un reino de Dios que sería confiado a otros, Israel clama: «¡Oh! ¡No!» (20,16). A esta protesta, como si quisiera mostrar la gravedad de lo que se halla en juego, Jesús hace preceder su respuesta de una mirada penetrante, que raramente señalan los evangelistas (Lc 20,17; Mc 10,21; Mt 19,26*).

Como Marcos, Lucas prolonga la tendencia cristológica de la presentación presinóptica, pero enriqueciéndola con la lección que desarrolla el contexto sobre el deber de optar por o contra Cristo. El final de la parábola no acaba con la aclamación de una comunidad que canta litúrgicamente la obra admirable del Señor (Lucas no reproduce ese versículo del salmo 118), sino, como en un sermón que se desea eficaz, con la terrible advertencia dirigida al pueblo entero (Lc 20,9), bien distinguido este último de los escribas y sacerdotes (20,19); se apremia a cada uno a que pase al bando de Cristo: «Todo el que caiga sobre esta piedra se estrellará, y aquel sobre quien ella caiga, lo aplastará» (20,18).

La perspectiva de Mateo

A nuestro parecer, el primer evangelista es quien dio, tras la perspectiva presinóptica, con el sentido original de la parábola de Jesús; supo sacar a la luz lo que estaba implícito, absorbiendo en su teología propia los elementos aportados por la Iglesia naciente.

El fresco de la historia de salvación que presenta la parábola se halla todavía centrado en el acontecimiento pascual; pero, tras una breve introducción, se ve *estructurado* a la manera de un díptico: el señor de la viña, privado de sus frutos pese a las delegaciones reiteradas de sus criados y al envío último de su hijo (34,39), va a confiarla a otros viñadores que le entregarán dichos frutos (40-44).

Cada cuadro es anunciado con una oración temporal:

cuando llegó el tiempo de los frutos (34)
cuando venga el amo de la viña (40)

y el conjunto va encuadrado por una inclusión que recalca el tema principal de la lección que ha de sacarse: los frutos que hay que entregar a Dios

cuando llegó el tiempo de los frutos (34)
el reino de Dios será dado a un pueblo
que le hará producir sus frutos (43; cf. 41).

Como es costumbre en Mateo, la orientación cristológica de la primera redacción se halla integrada en una síntesis catequética: de la parábola primitiva, dicha síntesis propone no una «aplicación moral», sino una inteligencia profunda, enraizada en una visión total del designio de Dios.

La *introducción* sitúa la historia en una teología de la relación de Dios con los hombres; conforme a su tendencia de presentar la relación Dios/hombre mediante la analogía de la relación señor/siervo (Mt 10,25; 13,27; 20,1.11), Mateo indica que ese hombre es un «propietario»; esta indicación sitúa teológicamente la relación del amo de la viña y los viñadores y, por consiguiente, el deber para todo oyente, como para Israel, de entregar a Dios los frutos de su reino.

A esta obligación, que traspone simbólicamente la exigencia de fidelidad a la alianza, los viñadores han opuesto una negativa constante. La *primera parte* (34-39) hace el balance de dicha infidelidad, asumida en tres momentos, que inicialmente se sitúan bajo el signo del «tiempo de los frutos», de «sus» frutos: los de Dios. A decir verdad, en esta retrospectiva de la historia, la segunda fase queda absorbida entre la primera y tercera; mediante este artificio de composición logra Mateo el mismo efecto que Lucas mediante la progresión ascendente en la gravedad de los malos tratos: poner de relieve el envío y asesinato del hijo. Si hemos de atenernos al texto de Mateo, más vale no distinguir demasiado netamente los dos primeros envíos, como si evocaran el uno el ministerio de los profetas anteriores y el otro el de los posteriores —o bien el primero a los profetas y el segundo a los justos—. Como recuerdan Lohmeyer y Trilling [37],

[37] E. Lohmeyer, *Matthäus,* p. 315; W. Trilling, p. 47.

se evita así el atribuir a Mateo intenciones alegóricas que no tuvo. Al igual que Marcos y Lucas, Mateo recalca, a su manera, la constancia de Dios en su voluntad de conseguir los frutos (y no solamente una parte: Mc/Lc), a pesar de la suerte que esos «malvados» viñadores reservan a sus mensajeros, los profetas maltratados, muertos o apedreados (Mt 23,31.37). En cuanto a los frutos que han de entregarse, tema en que se complace el primer evangelista [38], corresponde a la orientación catequética de su evangelio. Constituye aquí el principio mismo de distinción entre los viñadores infieles que, al llegar el tiempo de los frutos de Dios, se los apropian (pecado capital, ya denunciado por los profetas), y los «otros» viñadores, definidos como «los que le entregarán los frutos de la viña a su tiempo». Lejos de formular una exigencia simplemente moral, dicho temor expresa a su manera la fidelidad a la alianza, entroncando así en una inteligencia profunda de la historia de salvación, cuyo desarrollo se evoca mediante la analogía del árbol fecundo: «Dichoso el hombre... como un árbol plantado junto al borde de la acequia, y que da su fruto en sazón» (Sal 1,1.3).

La referencia a la historia de la alianza aclara igualmente el sentido del castigo de los viñadores anunciado en la *segunda parte.* En primer lugar, hemos de tomar posición a propósito de un problema de crítica textual. Sin fundamento suficiente, a nuestro juicio, las Biblias relegan a menudo a una nota el versículo 44, como si no fuese auténtico. Con numerosos críticos (cf. Lohmeyer, Jeremias, Strecker) [39], creemos que dicho versículo debe ser mantenido en el texto de Mateo [40].

[38] Compárese Mt 7,16-20 y 12,33 con Lc 6,43-44.

[39] Véase también R. Swaeles, *L'arrière-fond scripturaire de Matt 21,43 et son lien avec Matt 21, 44:* «New Testament Studies» 16 (1959-60) 310-313.

[40] He aquí los argumentos que militan en favor de su autenticidad:
— Todos los manuscritos dan cuenta del versículo, salvo D it sy, excepciones que ordinariamente no son suficientes de por sí;
— si, como se pretende, dicho versículo procede de Lc 20,18, ¿por qué esos cambios que en nada contribuyen a aclarar el texto: + *kai,* — *pas, tuton/hekeinon?*
— el trasfondo de 44 ha sido el punto de partida del paralelo de 43: el reino de que habla Dn 2,44-45 facilitaría la inserción de 43;
— si es auténtico, es entonces anterior a Mateo, ya que también se halla en Lucas.

Al conservar ese versículo 44, presinóptico, pensamos por consiguiente que Mateo introdujo solamente el versículo 43 en la redacción anterior, que él recibió ya con retoques: añadidura capital, tanto para el equilibrio de la estructura como para el sentido de la parábola, según su versión.

En efecto, gracias al versículo 43, el final propone un doble comentario del doble anuncio en que culmina la parábola: al anuncio de la muerte del hijo corresponde su admirable resurrección; al anuncio del trapaso de la viña a otros viñadores que entregarán los frutos a su tiempo corresponde el traspaso del reino de Dios a un pueblo que le hará producir sus frutos:

39 Lo arrojaron fuera de la viña, y [lo] mataron.	42 La piedra que rechazaron..., vino a ser la piedra... Esto ha sido obra del Señor, y es admirable a nuestros ojos.
41 Hará perecer... y arrendará la viña a otros viñadores, que le entregarán los *frutos* a su tiempo.	43 El reino de Dios se os quitará y será dado a un pueblo que le hará producir sus *frutos*.

Por fin, viene la advertencia del versículo 44, que aplica el juicio de antaño a la situación del oyente; éste es a su vez juzgado según la respuesta personal que da al hijo que viene hoy a su encuentro:

> 44 Todo el que caiga sobre esta piedra se estrellará,
> y aquel sobre quien ella caiga, lo aplastará.

Así desarrollado y organizado por Mateo, el comentario escriturístico no va en contra del punto central de la parábola original, que se orienta hacia la suerte del reino de Dios. Un análisis del versículo 43 confirma lo que el examen de la estructura acaba de mostrarnos: Mateo subordinó la orientación cristológica de la redacción presinóptica a una perspectiva catequética que aclara del mejor modo posible el *sentido eclesial de la parábola* original.

El reino de Dios será dado... Es fácil mostrar el origen anterior a Mateo del versículo 43, que contiene expresiones desacostumbradas en dicho evangelista [41].

41 *Reino de Dios* (cuatro veces solamente en Mt 12,28; 19,24; 21,31;

La expresión *el reino de Dios* aclara oportunamente el sentido que hemos atribuido a la parábola original: la viña no puede designar a Israel, designa el reino de Dios.

El doble castigo de los viñadores, que pierden el reino, transferido luego a otros, se evoca mediante la antítesis *dar/quitar,* que se contiene también en el diálogo de Jesús con sus discípulos, inserto entre la parábola del sembrador y su explicación; en esta última, la antítesis aparece en la sentencia: «a quien tiene se le dará; a quien no tiene se le quitará», sentencia que los sinópticos reproducen en cinco ocasiones [42].

El sentido exacto del término *ethnos (un pueblo)* en singular, que comenta la expresión deliberadamente indefinida de la parábola original: «otros» *(allois),* constituye la mayor dificultad de la interpretación del *logion.* Ordinariamente suele entenderse en el sentido que tiene el vocablo en plural: «las naciones», «los paganos», esos no judíos cuya sentencia de Mt 8,12 = = Lc 13,28-29 anuncia que tales pueblos vienen del Poniente y Levante a ocupar un puesto en el festín escatológico, en lugar de los «súbditos del reino» arrojados a las tinieblas exteriores. Mateo parece comentar así el anuncio del traspaso del reino a «otros»: son las naciones paganas quienes han de suceder al Israel histórico. Pero tal exégesis no puede aceptarse. En primer lugar se opone a ella un hecho de carácter semántico: el singular *ethnos,* muy raro (Mt 24,7**), no puede designar a «las naciones», es decir, al conjunto de los paganos en oposición a Israel

pero catorce veces en Mc y treinta y dos veces en Lc), en lugar de «reino de los cielos» (treinta y tres veces); *un pueblo (ethnos),* en singular, mientras que Mateo lo usa casi siempre en plural, en el sentido de «naciones»; por fin y sobre todo el tema de los *frutos que hay que «producir» (poiein* = = hacer), según el término frecuente en la tradición sinóptica, mientras que el tema central de la parábola —los frutos que hay que «entregar» (21,41)— tiene otro significado teológico: no se reprocha a la viña, como se reprochaba a los diferentes suelos de la parábola del sembrador, el no «hacer» frutos, sino a los viñadores el no «entregar» los frutos del reino. Unicamente la introducción del versículo es específicamente de Mateo: «Por eso yo os digo...» (6,25; 12,31); lo mismo sucede con el «que», *hoti* (5,22. 28.32; 8,11..., etc.), que vincula el logion presinóptico a la introducción de Mateo.

[42] Mt 13,12; Mc 4,25 = Lc 8,18; Mt 25,29 = Lc 19,26. Nótese un nuevo indicio del origen presinóptico del *logion:* para «será dado», tenemos aquí *dothesetai* que, en el anuncio del traspaso, corresponde mejor a *dosei* de Mc 9 = Lc 16 que a *ek-dosetai* de Mt 41.

o a la Iglesia; por otra parte, al atribuir a los paganos la sucesión de Israel, ¿no incurría Mateo en un contrasentido teológico, del que su perspectiva fundamentalmente eclesial hubiera debido preservarle? Es la Iglesia, y no «las naciones» o «una nación», la que sucede a Israel. En tal caso, ¿habrá que identificar *ethnos* a la «nación santa» de que habla 1 Pe 2,9 [43], es decir, al nuevo Israel, la comunidad cristiana? Mas en el cristianismo naciente es siempre otra palabra *(laos)* la que se utiliza en ese sentido [44].

¿Por qué querer de hecho precisar más de lo que Jesús lo hizo en la parábola original y en esta sentencia? Las interpretaciones precedentes, ¿no estarán acaso secretamente dictadas por el siguiente presupuesto: que la sentencia fue cristianizada? En singular la palabra en cuestión no tiene un alcance racial o nacional tan claro como en plural; se aproxima a *genos, genea:* generación, y más bien parece subrayar el carácter esencialmente religioso del vínculo que hace de la comunidad de los creyentes, de la nueva «generación», un *ethnos,* un pueblo. En Jr 7,28-29, *ethnos* y *genea* son puestos en paralelo para designar a Israel, entidad religiosa y étnica, en su dimensión religiosa: «He aquí la nación que no escucha la voz de Yahvé su Dios y no se deja instruir... Yahvé ha desdeñado y rechazado a la generación *(genea)* que detesta...» Para designar la inédita realidad, de rasgos todavía imprecisos, que constituirá la futura generación de los creyentes, Jesús recurre aquí a *ethnos,* término próximo a *genea,* que más bien se suele emplear en sentido peyorativo: «generación perversa» [45].

Jesús anunciaba, pues, en esta sentencia que el reino de Dios sería quitado a Israel y dado a otro pueblo; al insertarla aquí, Mateo ha querido simplemente precisar el sentido exacto de la parábola de Jesús, cuyo punto central lo constituía no la suerte de Cristo, sino la del reino. Si el reino de Dios es «quitado», es porque, según la proclamación que anunciaba su aparición [46], se hallaba ya realmente ahí, actuando: existe un «hoy» del reino de Dios. Y, sin embargo, se declara aquí que dicho reino «será dado». Lo mismo que la sentencia anterior a Mateo, la parábola original tampoco precisaba el momento en que sería dado. En

[43] *Ethnos hagion,* en aposición a *genos, basileion, laos,* en una cita del texto griego de Ex 19,6; 23,22.

[44] Hch 15,14, en que el nuevo *laos* se forma a partir de los *ethnoi.*

[45] Cf. 12,45; el sentido neutro se halla únicamente en Mt 24,34**.

[46] «El reino de Dios ha aparecido sobre nosotros» (12,28).

cambio, para Mateo que la hace suya, ese futuro próximo se ha convertido en un pasado, que se realizó de modo definitivo el día de Pascua.

La parábola original ligaba la transferencia del reino a la muerte del Hijo; la comunidad apostólica ponía de relieve la resurrección; sin dejar de mantener la perspectiva profética de la parábola original, Mateo proyecta la luz de la resurrección sobre ese vínculo que unía el traspaso del reino y el destino del Hijo: el reino de Dios ha sido dado en el día de Pascua.

Apoyándose en el versículo 43, es posible expresar el *sentido global de la parábola* según Mateo. Su versión no constituye ni una alegoría de la historia de salvación (J. Jeremias) ni simplemente una acusación que denuncia la culpabilidad de Israel (Trilling), sino una profundización, su modo de entender la parábola original. En boca de Jesús la historia del amo de la viña y los viñadores no apuntaba en primer lugar a la persona del resucitado, ni siquiera a la muerte del hijo, sino al destino reservado al reino; la perspectiva eclesial englobaba la orientación cristológica ilustrada sobre todo por Marcos y Lucas, a partir de la tradición presinóptica. Mateo, por su parte, señala que el advenimiento del nuevo pueblo va ligado al destino de aquel que habla y a quien darán muerte, pero que resucitará.

Es, pues, importante ponerse de su lado, a fin de no verse aplastado por la piedra angular. Exhortación que, al final, pone al descubierto el foco en que convergen todas las perspectivas: la preocupación pastoral de la comunidad que hoy relee la parábola para de ella proponer la lección a sus hijos. El reino de Dios que se «quita», ¿no es acaso Jesús en persona? El juicio, que la parábola proyectaba en el horizonte del Israel histórico, puede caer el día de mañana sobre la Iglesia. Aún hoy se ejerce, a propósito de Jesús mismo, sobre el criterio de fidelidad a la nueva alianza. El pecado de Israel puede ser el de la nueva generación. Nadie escapa al deber de entregar a Dios los frutos de su viña.

CONCLUSION

Al llegar al final de estos estudios, ¿se habrá convencido el creyente de que su lectura del evangelio es tanto más rica cuanto más trate de descubrir, en cada texto, las múltiples interpretaciones de la Iglesia naciente? Método exigente, sin duda, ya que supone un verdadero «trabajo» histórico y crítico. ¿Habrá por ello que desanimarse ante el esfuerzo, quedarse tal vez con la impresión de que una lectura atenta y jugosa de los evangelios sólo es posible tras una labor ardua y compleja?

Podríamos recordar primeramente que el contacto con la buena nueva supone tiempo, duración: el mismo pasaje, ya leído y meditado con frecuencia en diversas épocas de nuestra vida, podrá abordarse de nuevo conforme a una de las interpretaciones posibles, la que mejor responda a nuestras necesidades del momento. Pero es sobre todo importante mostrar como esas múltiples lecturas pueden y deben ser unificadas. El análisis literario no pone al descubierto toda la riqueza de la tradición sino para mejor vincular sus diferentes perspectivas al acontecimiento único que le dio origen. Al releer cada recuerdo de Jesús como algo que nos sigue siendo transmitido por la Iglesia naciente, corremos el riesgo de dejar que el suceso se diluya en las interpretaciones; creemos, por el contrario, que estas últimas, bien entendidas, exigen ese continuo recurrir a las fuentes. Por lo demás, el peligro de detenerse demasiado pronto en las interpretaciones es mínimo para quien ha comprendido el papel exacto que desempeña la tradición. Esta no fijó y aclaró el suceso sino para perpetuar para siempre su recuerdo. Ni pretende ocultar la fuente, sino conducirnos a ella.

Entre los nueve estudios, tomemos dos ejemplos. Pese a sus múltiples interpretaciones, la parábola del sembrador es sencilla cuando va ligada al hecho anunciado por Jesús. A partir de dicho suceso todas sus perspectivas y repercusiones toman cuerpo y sentido; teología de Lucas, moral de Marcos y de la comunidad primitiva, interpretación histórica de Mateo, no son invenciones posteriores proyectadas por la Iglesia naciente sobre el suceso,

algo así como un velo que habría que rasgar para abarcarlo con visión inmediata en su originaria simplicidad; constituyen más bien su florescencia en el ambiente vivo de la tradición a través de los relatos que del mismo ofrecen sus testigos privilegiados. Estos últimos afirman que el acontecimiento tuvo lugar hace tiempo de modo definitivo; actualizado por la Iglesia en el presente de la historia de los hombres, sigue dominando los siglos. Así, antes de tomar forma en la comunidad, la tradición que da cuenta de dicho suceso tiene su fuente en Jesús. Antes de convertirse en palabra dicha y luego escrita, fue palabra viva, palabra en acto. La tradición multiforme se recapitula en el misterio de Jesús de Nazaret. Como en toda mediación, su papel es hacer posible el encuentro inefable con la Palabra de Dios y absorberse en ella.

Por la escritura leída y oída en la Iglesia naciente, hemos pues de remontarnos a Jesús, fuente de dicha Escritura y fundador de la Iglesia. Esto es lo que pone igualmente de manifiesto el estudio IV. El suceso de la curación de la suegra de Simón Pedro no se nos refiere de modo científico como un simple hecho ocurrido en otro tiempo. Los narradores quisieron actualizar para el tiempo presente lo que, de por sí, pertenecía al tiempo pasado. Para llegar a hacerse contemporáneo de ese pasado privilegiado, el lector de hoy puede situarse en uno de los tres momentos de la tradición evangélica: en la fase terminal, releyendo dicho episodio en el contexto biográfico en que lo insertaron los evangelistas; en la fase de su interpretación por la comunidad apostólica, haciendo suyo el doble significado que de dicha interpretación se desprende; finalmente, en su fuente, reviviendo el propio suceso. Mas no resulta todavía suficiente haber localizado esos diferentes momentos de la tradición como si existieran independientemente unos de otros; es preciso no sacarlos de su ambiente vivo; sólo así, a través de sus mutuas relaciones, podrá apreciarse su unidad profunda.

El creyente que, en esta curación milagrosa, ve a la omnipotencia divina acreditar a Jesús de Nazaret como Mesías, ha de remontarse sin cesar al suceso que ha suscitado su fe; unido entonces del modo vital a aquel que vino antaño y que todavía vive hoy, puede hacer suya la perspectiva catequética de Mateo: descubre así palmariamente una relación viva entre el acto de curación que liberó a aquella mujer de la servidumbre de la enfermedad para que pudiera servir al Maestro, y el acto redentor

que crea servidores «vivos, vueltos de la muerte a la vida» (Rom 6,13). Dicha curación era simbólica, ya que juntaba (tal es el sentido de la palabra «sím-bolo») el futuro del acontecimiento pascual y el acto que lo anticipaba; de la misma manera puede también hoy unir el presente del cristiano a ese pasado privilegiado, y conducirle finalmente hasta la fuente misma de tal acto: la conciencia de Jesús que, al curar a los enfermos de su tiempo, sabía que anunciaba la redención de los hombres de todos los tiempos.

Así, a través del análisis de las diferentes lecturas de la tradición, cada estudio nos conduce siempre a Jesús de Nazaret, como a la fuente única. La teo-logía supone a aquel que es la Palabra de Dios *(Theou-logos);* la letra lleva en sí el espíritu, como la voz la palabra. Actos y palabras de Jesús son otros tantos «signos» que remiten a la realidad de su conciencia.

Ahora bien, ¿se llega así realmente a la propia conciencia de Jesús de Nazaret? O ¿habremos de resignarnos a ver en la fuente de la tradición lo que sólo sería una emanación de la misma? El historiador ha de denunciar el riesgo que entraña una proyección retrospectiva de la comunidad sobre aquel a quien ella adora como a su Señor. ¿No sería ella la que a posteriori atribuyó a Jesús la conciencia clara de un destino por él vivido sin dominarlo tal vez de antemano? El problema planteado tiene dos aspectos, que vamos a esbozar sucesivamente. ¿Fue Jesús quien tuvo conciencia de ser el Hijo de Dios y salvar a los hombres muriendo en la cruz? Por otra parte, ¿de qué modo quiso revelarse a sus contemporáneos?

Para el historiador, la cuestión de la conciencia filial de Jesús se plantea en términos simples [1]. Mientras que la Iglesia lo proclamó siempre como Señor, Jesús mismo nunca declaró ser «el Hijo de Dios». Hasta su muerte rehusó el título de Mesías que los primeros cristianos le atribuyeron en seguida. Más aún, contraposición paradójica, los títulos con los que él mismo se designó —Hijo del hombre, Siervo de Dios— apenas fueron utilizados por la fe de la comunidad primitiva. Este entrecruzado desconcertante pone de manifiesto, a los ojos del historiador, el afán

[1] Hemos abordado ya el tema en el «Bulletin du Comité des Etudes de Saint-Sulpice, núm. 35 (1961) 420-432, bajo el título: *Ce que Jésus a dit de lui-même.* También se hallan algunas indicaciones en EHJ, pp. 370s, 377-380, 404-409, 427-432.

de objetividad de los evangelistas: estos últimos siguen poniendo en boca de Jesús dos títulos sin vigencia ya en la comunidad. Mas no por ello se plantea menos el problema de la continuidad entre el pensamiento de Jesús de Nazaret y la fe de la Iglesia naciente, entre su conciencia real y una conciencia así reconstituida. Como indicamos en la Introducción, este movimiento circular entre acontecimiento histórico e interpretación no constituye fatalmente un círculo vicioso: como el propio historiador puede demostrar, el suceso pascual no es un punto de ruptura en la experiencia de los testigos de Jesús, sino un foco de luz que les ilumina el sentido total de lo que habían vivido antes de Pascua sin llegarlo a comprender. Repasemos brevemente algunos de los jalones que Jesús fue poniendo, durante su ministerio prepascual, a la fe de la comunidad pascual.

En la parábola de los viñadores homicidas, como acabamos de ver, no dice Jesús abiertamente que es «el Hijo de Dios». Pero la historia que narra manifiesta indirectamente que tiene conciencia de serlo: viene sucediendo a los profetas, pero como el «último» de ellos; se inserta a sí mismo en la historia sagrada, mas con el fin de coronar con su muerte el designio de Dios. Otros textos críticamente probados, que no hemos comentado en nuestros estudios, podrían analizarse de la misma manera, por ejemplo, los que dan cuenta de la familiaridad única de Jesús para con Dios, a quien en su oración llama: «Abba.» Al designarse como «el Hijo», unido a Dios por lazos únicos, Jesús mostró que tenía conciencia clara no sólo de su misión, sino de su ser. Esta es al menos la conclusión que se impone al historiador; aun cuando se abstenga de afirmar la veracidad de la pretensión de Jesús, no puede menos de caer en la cuenta de que tal fue su convicción: esta última confirió a todas sus palabras, a todos sus gestos, un carácter único[2].

Cada uno de nuestros estudios lo ha mostrado con detalle: Jesús exige que se obedezca a sus palabras como se obedece a Dios mismo. No se presenta como un simple taumaturgo, investido de poder especial: al arrojar a los malos espíritus, al expulsar al demonio de la fiebre, al calmar la tempestad, actúa como Dios. Simbólicamente se designa como el sembrador escatológico que viene a echar en tierra la semilla divina. Además, sus mismos enemigos no se engañaron. En una palabra, la conciencia filial de Jesús es la única «llave» de acceso a la inteligencia de

2 Véase un desarrollo en EHJ, pp. 405-408.

todo cuanto se nos ha referido de su vida y acción. No es solamente el punto de convergencia del que se derivan las múltiples perspectivas fijadas por la tradición, sino su fundamento primero y último. Suprímase este foco de luz, que se refleja en la fe de los testigos del suceso, y el evangelio se convierte en libro sellado. Seca la fuente de donde se ramifican las diversas tradiciones, quedan también secos todos esos canales que distribuyen el agua viva de las palabras y actos del Hijo de Dios.

Pero no basta al historiador con transponer los textos enfrentándose con aquel que recapitula la tradición. Ha de completar su investigación tratando de averiguar cómo dio Jesús el primer impulso a dicha tradición. Así, ¿por qué Jesús declinó constantemente el título mesiánico que sus contemporáneos querían conferirle? ¿Por qué impone silencio a los favorecidos por sus milagros que desean proclamar su mesianidad? ¿Por qué esa voluntad de «secreto mesiánico», de que Marcos se muestra atento testigo? [3].

Una primera respuesta puede apoyarse en la pedagogía de Jesús; con su discreción pretendía evitar a los judíos una interpretación temporal del mesianismo, velaba ante sus ojos la plena luz que, arrojada sobre su divinidad, habría llegado a ser insostenible, acelerando así su oposición y precipitando el desenlace. Tal explicación nos abre horizontes; por eso debemos completarla. Situándose, por ejemplo, desde el punto de vista de la economía de la redención, puede observarse que Jesús no podía hablar claro antes de que su resurrección viniese a consagrar su obra y su persona. De hecho, al llegar su hora, habla abiertamente y disipa toda ambigüedad. Pero era necesario que su misión se consumara para que sus palabras y su comportamiento aparecieran a plena luz.

Podemos profundizar aún más, si reflexionamos, a partir del estudio VIII, sobre la manera en que Jesús proclama que el reino está ahí, en su persona. En efecto, hemos visto que, a diferencia de las «aplicaciones» morales de Marcos y Lucas, la explicación de Mateo se situaba en la tradición del descifre de un apocalipsis. Según ese esquema literario, con el que hemos también topado a propósito de la versión de la transfiguración en Mateo, un mensaje divino es revelado, aunque no se comprenda en este primer tiempo. El que la presencia se afana por adquirir

[3] Sobre el secreto mesiánico, véase EHJ, pp. 380-382.

inteligencia de la misma; en un segundo tiempo, un intérprete le descifra el mensaje. La visión, más o menos oscura, sobrepasa al principio la capacidad humana y provoca una petición de explicación, a la que responde una revelación definitiva. Al final del estudio sobre la parábola del sembrador hemos podido concluir que, al releer el suceso anunciado por Jesús en la parábola original, se remonta Mateo a Jesús en persona. Los misterios del reino no se abren inmediatamente a la sabiduría humana; para ser comprendidos por el oyente bien dispuesto, que al principio no ha entendido y hace a Jesús una pregunta, necesitan de una iniciación.

Jesús adopta tal procedimiento tomándolo de la tradición apocalíptica, pero de manera original y para transmitir un mensaje inédito. De hecho, tal cosa corresponde a una condición de la revelación [4]. Jesús no quiso encerrar el misterio de su persona en un título cualquiera, cómodo expediente que contentaría a la sabiduría humana. Más bien tenía que arrancar a dicha sabiduría de sí misma, invitándola a formular la pregunta: «Y tú mismo, ¿quién eres?» Jesús se presenta indirectamente como Mesías, pero rehúsa el título mesiánico, tal como lo concebían sus contemporáneos. Las muchedumbres y los discípulos oyen las parábolas de la misma manera, pero sólo estos últimos abordan a su Maestro para reclamar el significado de una revelación, que ha escapado a todos. En la doble actitud de Jesús se reflejan las dos caras de un misterio que no puede dejarse abarcar ni comprender plenamente, pero que quiere darse [5]. La presencia de Jesús, sus palabras, sus gestos, no pueden menos de obligar al testigo a formular la pregunta decisiva.

En definitiva, en la fuente de la tradición puede el historiador situar la conciencia de Jesús de Nazaret. Pero inmediatamente observa el siguiente hecho: en el momento en que la persona de Jesús se descubre como el centro de perspectiva que unifica los diversos datos de la tradición, dicha persona se le escapa de las manos. O, por mejor decir, da un nuevo impulso a su investigación al plantearle una nueva cuestión, que excede los límites de su competencia. Foco de luz que ilumina todo el evangelio y

[4] Sobre la tradición apocalíptica de la que Jesús es tributario en su enseñanza, véase *Ce que Jésus a dit de lui-même,* en «Bulletin»..., p. 430.

[5] Sobre el ministerio de Jesús ante el que se encuentra el historiador, véase «Bulletin», pp. 360-361, y EHJ, p. 382.

la acción de la Iglesia, la conciencia de Jesús sigue siendo ella misma un misterio que ciega, en el momento en que se la cree abarcar. De hecho, ¿no es esto mismo el signo de una auténtica revelación del Misterio que no se deja alcanzar sino para esfumarse de nuevo y arrastrarnos siempre más lejos? Garantía que es como un sello divino estampado sobre la persona misma de Jesús y su palabra.

Colocados ante un texto evangélico, ¿cuál ha de ser entonces nuestro proceder? El análisis no escruta las múltiples interpretaciones de la tradición sino para alcanzar y comprender mejor el significado pleno del acontecimiento en ella referido. Parte de los textos para remontarse hasta la persona de Jesús de Nazaret. Mas, lejos de tomar esa persona como meta, el movimiento de la investigación arranca de ahí de nuevo: el historiador es puesto frente a Jesús como frente a un enigma. ¿Quién es, pues, ese hombre? Sin dejar de ir refiriendo sus hechos y palabras, sus testigos muestran constantemente que su ser no sufre ser reducido a un objeto que el pensamiento humano pueda dominar, ya se trate de un objeto divino, una fórmula dogmática o un título cristológico. Jesús se deja encontrar, pero como misterio insondable; a través del suceso observado, se deja alcanzar, pero como un más allá de tal suceso. El suceso, en definitiva, es Jesús mismo: Jesús que viene a nosotros, pero como una pregunta, como *la* pregunta.

El incrédulo no escucha la respuesta sino en la medida en que ésta le aclara el sentido exacto de tal pregunta. El creyente, a quien toda interpretación deja insatisfecho, se apoya, sin embargo, en ella para mejor escrutar el misterio que ninguna interpretación puede agotar. A todo historiador, finalmente, se presenta Jesús como el problema que debemos plantearnos. Planteado en otro tiempo a sus contemporáneos, sigue hoy acuciante en el corazón de los hombres:

«Y VOSOTROS, ¿QUIEN DECIS QUE SOY?»

EJERCICIOS PRACTICOS

I

GENEALOGIA DE JESUS

(Texto: página 51)

Las tres series de preguntas van dispuestas de tal manera que la respuesta completa sólo es posible con la última serie. Por ello, conviene comenzar por las dos primeras, a fin de situar exactamente los problemas.

1. *Confrontar las genealogías de Mateo* (1,1-7) *y Lucas* (3,23-38)

a) ¿En qué sentido van una y otra? ¿Dónde culminan respectivamente?

b) ¿Coinciden en la elección de los nombres? ¿En el número de antepasados? ¿Puede decirse que Mateo presenta la genealogía de Jesús por parte de José, y Lucas la misma por parte de María? ¿No coinciden ambas por un período determinado? Los nombres de los antepasados ¿no son más utilizados por la Biblia de una de las dos genealogías?

2. *El género literario bíblico de las genealogías*

a) Confrontar Mt 1,3-6 y 1 Cr 5,27-29, así como Rut 4,18-22: ¿No existe una pura y simple transcripción? Trátese de calificar esa clase de lista.

b) ¿Tiene Mt algo en común con el género de Gn 10? ¿Qué sentido puede tener el verbo «engendrar» (cf. Gn 5,6-8)?

c) Compárese con Gn 6,9 y Gn 11: ¿No existe en Mt algún punto común con esas «genealogías»?

d) Resúmase tratando de averiguar a qué tipo de genealogía pertenece el texto de Mt.

3. *Genealogía de Jesús según Mateo*

a) Trátese de justificar 1,17, en que Mt manifiesta su intención formal de repartir los antepasados en 3 × 14 = 42 nombres. Dedúzcanse dichos nombres de la lista de Rut 4,18-22: ¿Cómo se llega a la cifra de 14?

b) ¿Por qué menciona Mt los nombres de cuatro mujeres? ¿Son éstas la honra de Israel? Véase para Tamar: Gn 38,12-26; Rut 4,12; 1 Cr 2,4. Para Rahab: Jos 2,11; Heb 11,31; Sant 2,25. Para Rut: 1,16; 2,12. Para Betsabé: 2 Sm 11,2-5; 1 Re 15,5. Señálese cuál fue, respectivamente, su origen, su comportamiento y su intervención en la historia del pueblo elegido.

c) Trátese de poner en relación la genealogía de 1,2-16 y la breve genealogía contenida en el título 1,1: similitudes y diferencias.

II

EL ANUNCIO A JOSE

(Texto: página 67)

Datos históricos:

— Los esponsales judíos equivalían jurídicamente al matrimonio.
— La ley autorizaba, sin exigirlo, el despido de la mujer adúltera.

a) ¿Cuál es el *personaje central* del relato? ¿Jesús? ¿María? ¿José? ¿Cuál es el sujeto gramatical de las frases? Nótese en el v. 12 el giro pasivo: ¿Por qué?

b) La aparición a José viene referida en el *estilo de las anunciaciones,* en el que siempre hay un signo revelado y una misión confiada: compárese con Gn 16,11; 17,19; Jue 13,3-5; Is 7,14; Lc 1,26-38. ¿Se encuentran en el relato de Mateo todos los elementos del esquema común? ¿Cuál es la objeción de José? ¿Qué misión se le confía? En las apariciones subsiguientes del ángel, ¿es José llamado todavía «hijo de David»? En Mt 1,1 Jesús ¿no es también llamado hijo de David?

c) ¿Acaso no hay identidad de *estructura* en el mensaje (20-21), la cita profética (23) y el relato (25)? Subráyense los términos utilizados en todas y cada una de las tres partes de la escena. Compárese la cita de Is 7,14 en Mt y en el texto original: ¿cuál es la principal variante? ¿Qué alcance confiere al significado del anuncio?

d) Comparar las *perspectivas de Mateo y Lucas* en los relatos de la infancia. Lucas quiere enseñar la concepción virginal, mostrar que nada es imposible a Dios. ¿No persigue Mateo otro fin (cf. 1,1-17)?

e) Trátese de reconstruir la *traducción de los vv. 20-21:* ¿Qué sentido dar al vocablo «porque», que introduce la mención de la concepción virginal?

f) ¿Cómo comprender *la «justicia» de José* y el alcance del mensaje del ángel?

— ¿En qué se revela José justo? ¿En el sentido de una justicia legal? En tal caso, ¿por qué actúa en secreto? ¿En el sentido de una justicia que consista en bondad? Entonces, si supone a María inocente, ¿por qué la repudia?

— Enigma que da lugar a otro: ¿Tenía José a María por culpable? ¿Por inocente? ¿O la respetaba como el arca de Dios?

¿Existe un fundamento literario para tales opiniones? Otra traducción del v. 20 ¿permitiría superar esas dificultades? Comparar todo ello con el encuentro de Jesús y María Magdalena en Jn 20,16-18.

g) ¿Qué *título* dar al pasaje? ¿«Concepción virginal de Jesús»? ¿«José y el misterio»? ¿No puede hallarse mejor título?

h) Trátese de reconstruir *el pensamiento de José,* tal como lo presenta Mateo. José conoce el misterio de la concepción virginal, ¿cómo reacciona? ¿Por qué? El ángel le tranquiliza: ¿por qué motivo?

¿En qué sentido José puede ser comparado a Juan el Precursor?

¿Cuál es, en definitiva, el papel de José en la economía de la salvación?

III

LA TRANSFIGURACION DE JESUS

(Texto: página 83)

Se aconseja subrayar con los colores apropiados los términos comunes a las tres recensiones o a dos de ellas, según los principios indicados en el Preámbulo (pág. 20).

1. *Contexto*

El episodio se inserta en un gran conjunto que va en los tres sinópticos desde Mt 16,21 hasta 20,34**. Descúbranse en dicho agrupamiento tres

secuencias de estructura semejante, formadas a partir de los tres anuncios pascuales (Mt 16,21**; 20,17-19**; 17,22-23**). ¿Qué alcance tiene la transfiguración en todo este conjunto?

2. *Núcleo del relato*

— Ordinariamente se sitúa en la palabra divina (Mt 17,5**).
— Compárese con la voz celeste en el bautismo (Mt 3,16-17**). Elementos comunes: querido (= único). Confróntese con Sal 2,7 y con Is 42,1. ¿Se trata de una afirmación de la filiación divina? Elementos nuevos: cf. Hch 3,22; Dt 18,15. Situar en el contexto.
— Efectos varios de la palabra divina, según Mt, Mc, Lc.
— ¿Por qué la insistencia en Jesús «solo»?

3. *Elementos del relato*

La montaña.

— ¿Cómo se designa en Mt, Mc, Lc y en 2 Pe 1,18? ¿Por qué se la relaciona con «aparte» y con «oración»?
— ¿Qué tiene que ver con el monte Sión de que habla el Sal 2,6? ¿Tiene el mismo significado en las diferentes perspectivas de cada relato?
— En Mt sitúese la escena (Mt 17,1; 16,23) en relación con otras escenas de montaña, especialmente 4,8-10; 28,16. ¿Puede verse en ella un nuevo Sinaí (cf. Ex 24,12-18; 31,18; 1 Re 19,8)?

La gloria.

¿Cómo describen los tres sinópticos la transfiguración de Jesús?
Compárese con la «transfiguración» de Moisés (Ex 34,29-30.35; cf. 2 Cor 3,7-18). Comparar también con la esperanza escatológica judía (Dn 12,4).
— Contexto: anuncio de Mt 16,26**. ¿Qué ilusiones tienen Santiago y Juan (Mc 10,37)? ¿Y Pedro, que quiere apartar de Jesús la cruz (Mt 16,23*)?
— Tema bíblico: resumido en Lc 9,32. Véase Lc 2,9-10 (Navidad); Heb 1,3; 1 Cor 2,8; 2 Cor 4,8 (el Señor); Hch 3,13; 1 Tim 3,16 (por la resurrección); 1 Pe 1,21; Hch 7,55; 9,3; 2 Cor 3,18 (Jesús en el cielo); Jn 1,14.

Moisés y Elías.

— ¿Qué significan estos dos personajes: cf. Dt 18,15; Mt 17,10-11*? ¿No se relacionan de algún modo con el Sinaí?
— Tema de la conversación (Lc 9,31), situado en la perspectiva de Lucas del designio de Dios, comparado luego con la conversación referida en Mt 17-10-13*.

Las tiendas.

— ¿Por qué quiere Pedro levantar tres tiendas? Pensar en Os 12,10; Lc 16,9. ¿Por qué su reacción es juzgada incongruente? Comparar con Mc 14,40.

La nube.

— ¿En qué momento viene? ¿Tiene alguna relación con la proposición de Pedro?
— Significado: cf. 2 Mac 2,7-8 y Ex 40,34-35; 1 Re 8,10-12; Lc 1,35.
— Los discípulos ¿quedan también cubiertos por la nube? En caso afirmativo, ¿qué sentido puede tener este hecho? (cf. 2 Mac 2,7).

4. *Perspectivas a propósito del suceso*

a) En los orígenes de la tradición.

— ¿Por qué tuvo que acontecer algo antes de Pascua? Compárese con un relato de aparición pascual y con la aparición de Cristo glorioso a Saulo de Tarso (Hch 9,3-9, etc.); elementos irreductibles o semejantes.
— La tradición literaria subyacente a los relatos teofánicos. Descúbrase un esquema en cuatro tiempos a través de los relatos de Moisés (Ex 24,9-16; 25; 34,10-29), Elías (1 Re 19,1-18), Isaías (Is 6,1-11), Ezequiel (Ez 1-2); en cuanto a los términos mismos, compárese con Dn 10,1-12.

b) La tradición presinóptica.

Trátense de justificar los lazos que unen el episodio a Mt 16,27; Mc 8,38, al diálogo sobre el regreso de Elías (Mt 17,10-13), a la profesión de fe de Pedro (Mt 16,13-20**) y su reacción ante el anuncio de la suerte reservada a Jesús (Mt 16,22-23*).

c) Los sinópticos.

— MARCOS. Epifanía de un misterio inconcebible, revelación del Mesías-Doctor. Comparar 9,9 y 14,40 en función de la insistencia de Marcos sobre la ininteligencia de los discípulos (4,41; 6,51-52; 8,16-21; 10,35.41-42).

— MATEO. Cristofanía del tipo de las apariciones apocalípticas, con matices: ¿cuáles (cf. 17,7)? Vuélvase a las precedentes consideraciones sobre la montaña.

— LUCAS. Culminación de la historia del designio de Dios. ¿Cuáles son los elementos propios de Lc? Compárese la disposición de su relato con la del relato de Mc: ¿Cómo presenta las palabras de Pedro? (9,33). ¿En qué momento los discípulos se ven invadidos por el temor? ¿Cuál es el tema de la conversación de Jesús con Moisés y Elías?

d) Transposición del suceso por Juan.

Compárese Jn 12,20-32 con el relato sinóptico, con el contexto. ¿Alguna relación con Getsemaní?

— ¿Constituye la transfiguración en Jn un acontecimiento único? (cf. Jn 1,14; 2,11).

e) Actualización del suceso.

— Comparar el relato con 2 Pe 1,17-18. ¿Por qué Pedro, que tiende a un fin apologético, no evoca más bien la ascensión o las apariciones pascuales?

— Comprárese con 2 Cor 3-4 (sobre todo 3,18). La existencia del apóstol ¿actualiza la humillación y glorificación de Jesús? ¿Qué concluir de todo ello para el sentido de la existencia cristiana?

IV

CURACION DE LA SUEGRA DE SIMON PEDRO

(Texto: página 121)

1. *El relato según Marcos* (1,29-31)

a) *El contexto.* ¿Dónde comienza y dónde acaba «la jornada de Cafarnaún»? Los episodios de esta unidad ¿se hallan todos tan estrechamente ligados?

b) *El texto.* ¿Va encadenado con naturalidad? ¿Es natural la mención de los discípulos?

Sustitúyanse los pronombres del relato por un «nosotros»: ¿No podría el texto ponerse en boca de un testigo ocular?

Compárese el relato de esta curación a otros relatos de milagro en Marcos, por ejemplo al exorcismo precedente. ¿Qué elementos caracterizan el «relato de milagro»? ¿Se hallan aquí?

¿A qué concepción de los milagros de Jesús en la comunidad primitiva (cf. Hch 2,22; 10,38) corresponde la presentación de Marcos de esta curación? ¿Es conforme a la idea que Jesús tenía de sus milagros? (cf. Mt 11,2-6; Mc 8,12; Lc 11,29).

2. *El relato según Lucas* (4,38-39)

Pueden hacerse las mismas preguntas sobre el contexto y texto de Lucas, comparando todo ello con el relato de Marcos. En la traducción

en forma de sinopsis ejercitarse en subrayar los términos idénticos con los colores apropiados, e igualmente los términos propios de Lc, Mc, Mt. ¿Qué alcance tienen las añadiduras, omisiones, transposiciones del relato de Lc con respecto al de Mc?

¿Tiene el gesto de Jesús en Lc el mismo significado teológico que en Mc?

3. *El relato según Mateo* (8,14-15)

a) *El contexto.* ¿Es el mismo que en Mc/Lc? ¿A qué agrupamiento de milagros pertenece nuestro episodio? ¿Cómo acaba dicho agrupamiento? ¿Qué sentido le confiere la cita de Is 53? Compárese la cita y el texto original de Isaías.

En la comunidad primitiva ¿se citaba a menudo Is 53? (cf. Hch 8,32-33). ¿Con qué fin? ¿Es éste también el fin perseguido por Mt?

¿Con vistas a qué enseñanza fueron estos tres milagros agrupados por la tradición? ¿Dio Mt el mismo sentido al agrupamiento? ¿Tiene el gesto de Jesús el mismo significado en Mc/Lc que en Mt? ¿No es eso otra manera de presentar los milagros de Jesús en la Iglesia naciente? ¿Qué resultado se desprende para la comprensión del texto de Mt?

b) *El texto.* Respecto al relato de Mc, ¿cuáles son las dos principales modificaciones? ¿Quiénes son los sujetos de la acción? Tal simplificación, ¿es conforme a la manera de proceder de Mt? ¿A qué intención corresponde? ¿Y a qué contexto histórico? Caracterícese el género literario del relato según Mateo.

4. *A la búsqueda del suceso*

¿Cuál es el hecho de que dan cuenta las diversas versiones? Distíngase lo que constituye el núcleo irreductible del suceso de los detalles de que el historiador no está tan seguro. Este margen de incertidumbre, ¿causa algún perjuicio a la realidad del hecho?

5. *La presentación del suceso*

Caracterizar la presentación de cada uno de los sinópticos, las orientaciones teológicas de sus fuentes, en las diferentes etapas de la tradición.

V

LA TEMPESTAD CALMADA

(Texto: página 145)

1. *El relato según Marcos* (4,35-41)

a) *El contexto.* ¿Qué relación tiene con el conjunto de las parábolas? (4,1-34). Los datos «biográficos» 4,1.10.34.35 ¿son coherentes? ¿Aclara el contexto anterior algunos detalles del relato, por ejemplo el sueño de Jesús?

Compárese nuestro relato con el episodio siguiente: ¿Qué ha sido de los discípulos? ¿Tienen Mt y Lc la misma secuencia? Tal agrupamiento ¿es de orden biográfico o teológico?

b) *El texto.* Compárese con Mc 1,23-27; los dos relatos ¿van construidos sobre el mismo esquema? ¿Qué tiene de más nuestro episodio?

— ¿Puede calificarse el relato de «relato de milagro»? ¿Con qué condición? Apréciese su composición y determínese su orientación teológica.

— ¿Puede calificarse el relato de «lección catequética»? ¿Cuál es en tal caso su punto central?

2. *El relato según Lucas* (8,22-25)

a) *El contexto.* ¿Es idéntico al de Mc? El vínculo que lo relaciona con la «jornada de las parábolas» ¿es igualmente sólido (lugar, momento)?

b) *El texto.* Tratar de descubrir en la traducción en forma de sinopsis las omisiones, añadiduras y transposiciones con respecto a Mc. Definir su alcance.

3. *El relato según Mateo* (8,18-27)

a) *El contexto general* ha de confrontarse con el de Mc. En cuanto al contexto próximo, compárese Mt 8,19-22 con el paralelo en Lc 9: ¿Cuáles son en Mt las palabras clave que unen relato y episodio añadido? ¿Qué tema ponen de relieve?

Examínese el tema general del conjunto 8,18-9,17. En esta sección caractericense las diferentes reacciones de los personajes y cotéjense los títulos atribuidos a Jesús.

b) *El texto.* ¿Pueden organizarse los contrastes en torno a un centro? ¿Se halla compuesto el relato de la misma manera que el de Mc?

¿Qué punto de vista preside la descripción? ¿Con qué nombre se designan al final los que admiran a Jesús? ¿Cómo caracterizar el relato de Mateo en función del tema de la sección y del episodio que sigue (significado del sueño de Jesús, de la travesía...)? ¿Puede decirse que los discípulos van embarcados con Jesús en la nave que es la Iglesia?

4. *A la búsqueda del suceso*

A través de las tres versiones, precisar cuál fue el suceso: ¿Calmó Jesús la tempestad antes o después de haber dirigido su reproche a los discípulos? Compárese con las tradiciones bíblicas paralelas (Jonás y Sal 107,23-30); semejanzas y diferencias. ¿Puede hablarse de dependencia?

¿Puede atribuirse el relato a un «testigo ocular»? ¿Basta esto para fundar la historicidad?

5. *Las presentaciones del suceso*

Ejercitarse en averiguar las diferentes fases de la tradición del suceso, con su tendencia propia (¿cristológica? ¿catequética?). Muéstrese la variedad y continuidad de la tradición.

Vinculados al exorcismo siguiente, ¿no pueden los tres relatos leerse en la perspectiva de una primera misión en territorio pagano?

VI

EL NIÑO EPILEPTICO

(Texto: página 177)

Con ayuda de la traducción en sinopsis, determínense las perspectivas de cada versión.

1. *Mateo* 17,14-21

a) Contexto.

El relato ¿va bien entroncado al diálogo sobre Elías? ¿A la transfiguración? ¿A qué agrupamiento pertenece? ¿Puede demostrarse, a partir de lo que sigue, que el episodio termina esta secuencia?

b) Núcleo, estructura y contexto original.

El relato completo. ¿Con qué palabras va ligado el final 19-21 a 14-18? Comparar 19-20 y 16, y luego 20 y 17.

Si el diálogo 19-21 es la clave del relato, ¿a qué tema se refiere el episodio completo 14-21? Resúmase en una palabra.

Amplíese el análisis examinando los diferentes tipos de fe que Jesús exige de sus contemporáneos.

¿Qué interés tenía la comunidad primitiva al relatar semejante episodio? ¿Deseaba presentar una doctrina? ¿Contar un milagro?

Finalmente, sitúese el episodio en el gran contexto de los caps. 14-20.

En una etapa anterior a Mateo. El diálogo 19-21 ¿perteneció siempre al relato? ¿A qué se refiere la pregunta del v. 19? Compárese con la queja del padre en el v. 16 y con la narración de Mateo en el v. 18.

En tal caso, ¿hay dualismo entre el relato de milagro y el diálogo? ¿Pueden ambas cosas disociarse como dos partes no necesariamente ligadas entre sí? ¿Favorecen estas hipótesis a los relatos de Marcos y Lucas?

c) Interpretación.

Las comparsas (la muchedumbre, el hombre, el enfermo, el demonio, los discípulos), ¿desempeñan un papel esencial, fundado literariamente? ¿Mediante qué procedimientos literarios es puesta de relieve la persona de Jesús? ¿A quién va dirigido el apóstrofe de Jesús, v. 17?

¿En qué contexto pudo transmitirse el relato sin el diálogo?

2. *Marcos* 9,14-29

a) Contexto.

Con respecto a Mateo, ¿va el episodio mejor enlazado con lo que precede?

b) Núcleo, estructura y contexto histórico.

El relato completo. Compárese con Mateo; defínanse las dos partes del relato. El núcleo del episodio, ¿se halla en el diálogo? El interés, ¿se centra también en la fe? Pero ¿en la fe de quién? Caracterícese esta fe.

¿Puede atribuirse la formación del relato al mismo contexto histórico que el de Mateo?

Tras el relato actual. Distinguir los dos diálogos, los dos movimientos de la muchedumbre, las dos presentaciones del endemoniado. ¿Puede explicar este relato de doble vertiente la hipótesis de que los vv. 20-27 serían restos de un relato aislado, anterior a la narración actual?

¿En qué sentido nos hallamos en 20-27 ante un «relato de milagro» para uso de predicadores?

Comparar:

Para todo el conjunto	9,20-27	y		7,24-30	
Para los detalles	9,20	y 1,23	5,2-7		
	21	y	5,9		
	20-22	y	5,3-5		
	25	y 1,25	5,8-13	7,29	
	26	y 1,26	5,13		
Para los temas	9,22	y 1,40	5,23-27	7,26-28;	10,47
	23	y 2,5	5,34.36	6,6	10,52
	27	y 1,31	5,41-42		

¿En qué contexto vital pudo ser referido este relato de milagro 9,20-27?

c) Interpretación.

Distínganse tres escenas en el drama 9,14-29.

Según los procedimientos literarios que ponen de relieve su papel, caracterícense los personajes (la muchedumbre, los discípulos, el padre, los escribas, el demonio); luego, la acción de Jesús: su iniciativa (compárese con Jn), el duelo entablado con Satán (cf. Mc 3,22-27), la relación con pasión-resurrección en Mc 9,26-27.

¿Cómo caracterizar el relato según Marcos?

3. *Lucas* 9,37-43.

a) Contexto.

Compárese con Mt/Mc para lo que viene después, y sobre todo lo que se refiere al vínculo con la transfiguración. ¿Qué conclusión sacar para la historia del agrupamiento que va desde la profesión mesiánica de Pedro hasta nuestro episodio? ¿Y para la inserción del diálogo sobre el regreso de Elías en Mt/Mc?

b) Núcleo y estructura.

¿Cuál es el final del relato de milagro? ¿Es de nuevo una pregunta? ¿Una enseñanza? ¿De qué etapa de la tradición presinóptica da cuenta el relato de Lucas?

c) Interpretación.

¿Qué título puede darse al relato de Lucas? ¿Qué detalle menciona a propósito del niño? Compárese la descripción de la enfermedad en Marcos y Lucas.

4. *Conclusión*

¿Es posible reducir estos tres relatos a algún común denominador? ¿Es de desear tal cosa?

¿Qué elementos históricos parecen ciertos?

¿Hay algún interés en averiguar las tres (o cuatro) perspectivas que sobre el mismo suceso presentan las versiones?

¿Qué concluir de todo ello para el método de análisis de un texto evangélico?

VII

EL ANUNCIO DE LA IGLESIA

(Texto: página 221)

El estudio VII estudia la sección 14,1 a 16,20 de Mateo, para determinar su estructura y remontarse a la intención del escritor. El cuestionario invita no a averiguar el significado y matices de los textos agrupados por Mateo, sino a efectuar algunos sondeos.

Las escenas principales son la multiplicación de los panes, la marcha sobre las aguas, la curación de la hija de la cananea. Los episodios intercalados son igualmente significativos.

1. *Las muchedumbres*

¿Están todavía allí? ¿Cuántas veces aparece en la sección la palabra «muchedumbre»? ¿Les enseña Jesús como en la primera parte del evangelio? Confrontar con los textos paralelos de Marcos y Lucas: por ejemplo, Mt 14,14; Mc 6,34; Lc 9,11.

2. *Los discípulos*

¿Se muestran más activos que en la primera parte del evangelio? ¿Cuál es su papel en la primera y segunda multiplicación de los panes? Comparar Mt 14,13-21 y Mc 6,31-44 con Jn 6,1-13: el relato de Mt/Mc, ¿es un «relato de milagro» como en Juan? ¿Cuál es su orientación? ¿No está ésta mejor subrayada por Mateo que por Marcos (comp. Mt 15,36 y Mc 8,6)? ¿Dan los discípulos muestra de comprender mejor la situación que en Marcos? Comparar asimismo Mt 16,1-12 y Mc 8,11-21. ¿Qué papel

desempeñan los discípulos en el encuentro de Jesús con la Cananea en Mateo (15,21-28) y en Marcos (7,24-30)?

3. *Los adversarios*

Defínase el comportamiento de Jesús frente a sus adversarios, especialmente en 14,13 confrontado con 4,12; en 15,21 confrontado con 12,15; en 16,4 confrontado con 4,13 (cf. Lc 4,25-30) y 21,16-17.

4. *Proclamación de Pedro y anuncio de la Iglesia*

¿En qué sentido proclamación de Pedro y anuncio de la Iglesia concluyen y coronan la sección precedente? Sitúese el episodio respecto a 16,21 (cf. 4,17); compárese la mención de Juan Bautista en 16,14 y 14,2.

VIII

PARABOLA DEL SEMBRADOR

(Texto: página 245)

A partir de la traducción en sinopsis, distínganse las reducciones y añadidos de Lc, las variantes de Mt respecto de Mc. El orden de los rendimientos de la semilla en buena tierra, ¿es el mismo en Mc y Mt? ¿Cuál es el orden más lógico? ¿No supone una etapa menos antigua en la elaboración teológica de la parábola? ¿Qué texto parece ser el más antiguo?

1. *La parábola*

a) La historia narrada, ¿es un simple suceso entre otros o el anuncio de un acontecimiento único? ¿Cuál es el sentido del artículo: «el» sembrador? ¿Puede traducirse por «el que siembra»?

b) ¿Cuál es el centro de interés?

— *¿La siega a través de los frutos?* ¿Se trata entonces de una parábola de contraste como la del grano de mostaza (Mt 13,31)? ¿Se habla de siega?

— *¿Los terrenos?* ¿Cuántos son? ¿Tienen valor por sí mismo? ¿O sólo

con respecto al movimiento descriptivo? Su sucesión ¿es cronológica, de suerte que el fracaso haya de preceder al éxito?

— *¿La semilla?* ¿Es presentada como algo pequeñísimo? ¿Como enterrada? ¿Como abundantemente distribuida? Compárese con Mt 13,31s; Mc 4,26-29; Jn 12,24. ¿Qué puede designar? El reino de Dios (pero ¿empieza acaso la parábola como una parábola del reino?) ¿El anuncio del reino como ya presente? En tal caso, ¿no narra la parábola un suceso? ¿Permite este punto de vista coordinar todos sus matices?

— *¿El sembrador?* ¿Puede saberse quién es el designado? ¿Jesús? ¿Dios? ¿Los discípulos? En cada uno de estos casos, ¿qué sentido tiene la semilla? ¿La parábola?

c) Sitúese la parábola en la tradición bíblica: Dios sembrador (Os 2,25; 12,5-9; Am 9,15; Zac 10,9); frutos que han de producirse (Mt 21,34.41-43; Lc 13,6-9; 19.13). ¿Se contentó Jesús con hacer suyas, sin más, esas imágenes?

d) ¿Puede verse en la parábola como un balance de la predicación de Jesús? ¿A qué situación de su ministerio corresponde? ¿Tuvo fracasos? ¿Renunció a seguir enseñando a las muchedumbres? ¿Se reconocen en los terrenos los diversos oyentes de Jesús? ¿Qué debían éstos descubrir en la parábola?

— ¿Una relación entre los progresos de la palabra o del reino y la calidad de los corazones?

— ¿Una enseñanza en contra del prejuicio de los judíos, que esperaban como inminente la venida en gloria del reino de Dios?

— ¿El éxito de Jesús pese a todo?

— ¿Una confesión indirecta del fracaso de su predicación (a pesar de las pérdidas —los tres cuartos—, la semilla producirá fruto)?

— ¿La invitación a ser buena tierra (Mt 13,9; Mc 4,3.9)?

e) Trátese de precisar, escuchando la parábola sucesivamente desde el punto de vista de la muchedumbre, fariseos, Juan Bautista, discípulos.

2. *Explicaciones de la parábola*

Confrontar las perspectivas de Mc, Lc, Mt en la explicación. ¿A qué contextos correspoden la aplicación moral («oír bien», que propone Mc), la exhortación de Lc (temas de la fe y de la constancia), la relectura de la parábola para uso de los discípulos en Mt? Para este último, compárese con Lc 4,16-22.

Según las explicaciones, tratar de averiguar qué situaciones se evocan, ya sea en la enseñanza de Jesús (prevenciones contra la preocupación, la riqueza...), ya en la Iglesia naciente (persecución, pruebas...).

¿Van explicados todos los elementos de la parábola? Dicha explicación,

¿no limita su alcance? ¿Puede hablarse de un cambio de interés? ¿Hay continuidad entre la parábola y la explicación?

3. *Proclamación de la parábola*

a) Contexto de tipo *apocalíptico:* ¿no se justificaría así el comportamiento de Jesús? Situar la parábola en el contexto del desarrollo del evangelio de Marcos y en el marco de la historia de Israel.

b) Contexto de tipo *exhortativo:* urgencia de saber escuchar. ¿Era necesario en tiempo de Jesús? ¿Lo es igualmente en tiempo de la Iglesia?

c) Contexto de tipo *catequético:* ¿qué significado tiene en la Iglesia en relación con los convertidos?

IX

PARABOLA DE LOS VIÑADORES HOMICIDAS

(Texto: página 289)

1. *Hacia la parábola original*

a) ¿Es *verosímil* la historia narrada? ¿No parecen forzados ciertos rasgos, por ejemplo el comportamiento del dueño de la viña? ¿Pudo Jesús mismo dar a la parábola un giro alegorizante?

b) ¿Qué indicios literarios sugieren que la cita del Sal 118 fue añadida al final por la comunidad primitiva? ¿Con qué objeto?

c) Para descubrir *el punto central* de la parábola de Jesús, confróntense las tres versiones sin el comentario escriturístico.

— *La introducción.* Sentido de la adición de Mateo: «propietario». ¿Puede juzgarse Lucas original con respecto a Mt/Mc?

— *El envío de los criados.* ¿Cuántos envíos en Mt? ¿Habla Lc de los siervos muertos?

— *El envío del hijo.* Datos comunes a los tres; el título de «querido» ¿puede ser original? El orden de las circunstancias de la muerte del hijo, ¿fue modificado a causa de Jn 19,17; Heb 13,12?

— *El castigo de los viñadores.* La distinción entre viña y viñadores, ¿no es nueva respecto al tema de la viña en el Antiguo Testamento? ¿Cuál es su alcance?

Compárese la descripción de la viña al principio de Mt/Mc con Is 5,1-7. Esta cita, ¿ayuda a distinguir el género literario y punto central de la parábola original? ¿Parábola sobre el reino? ¿Parábola de juicio? ¿Juicio de quién? En la parábola de Jesús, ¿radica el interés en la suerte del hijo? ¿En la viña y los viñadores (atención al cambio en los tiempos de los verbos)?

Tratar de reconstituir la *parábola original* subyacente a los textos actuales. ¿A quién se dirige Jesús?

2. *Interpretaciones de la parábola*

a) La tradición presinóptica.

Al añadir la cita del Sal 118, dicha tradición ¿no dio a la parábola original una orientación diferente? ¿Suerte reservada a Jesús? ¿Anuncio de la resurrección? ¿Qué se pretende con ello?

b) Marcos y Lucas.

¿Cómo acaba la parábola en Mc? ¿De qué contexto procede ese final en Mc? ¿Y en Lc? ¿En qué sentido sus versiones acentúan la tendencia cristológica? La interpretación de Lc ¿no está más unificada? ¿Qué añade en Lc el v. 18? Aclarar la perspectiva de cada uno por medio del contexto inmediato y del contexto de todo el evangelio (por ejemplo, descripción de la muerte del hijo en Mc y presentación por éste mismo de la pasión; Jesús signo de contradicción en Lc...).

c) Mateo.

¿Subraya Mt el punto cristológico central?

¿Cuál es el tema que unifica ambas partes de la historia (comp. el v. 34 y los vv. 41.43)?

Compárense los vv. 39 y 42, 41 y 43: ¿En qué sentido el final, según Mateo, es una aclaración del desenlace de la parábola original? El v. 43, ¿no es un elemento indispensable en la estructura del final? ¿En qué sentido las expresiones «reino de Dios» (¿Por qué Mt no habla aquí de «reino de los cielos»?) y «una nación» (*ethnos* en singular, véase Jr 7,28-29) aclaran el significado que tienen la viña y el traspaso de la misma a «otros»? ¿Intenta Mt designar a los paganos? ¿A la Iglesia? ¿Viene así a dar con el sentido de la parábola original?

¿Quiso subrayar el pecado de Israel? ¿La suerte del «reino de Dios»? ¿Incluir la falta de Israel en un esbozo de la historia de salvación (que designan los envíos sucesivos)? ¿Qué alcance tiene el v. 44? ¿Quiso también Mt advertir a la comunidad cristiana que el pecado de Israel puede ser ahora el suyo?

VOCABULARIO DE ALGUNAS PALABRAS TECNICAS

Alegoría
- Etim.: *all-* (otro) *agoreuein* (hablar): decir otra cosa.
- Metáfora desarrollada en un relato en el que cada rasgo tiene su significado propio (EHJ, 332-334; cf. estudio IX).
- A diferencia del símbolo, que traduce una realidad, la alegoría expresa una idea en forma de imagen.

Alegorización

Procedimiento mediante el cual se confieren uno o varios significados a los detalles de un relato o a una parábola, que en su origen no los incluía (EHJ, 386-388).

Apocalíptico
- Tocante a una revelación (del griego *apokalypsis*: acción de descubrir, «des-velar»).
- Designa un género literario.

Apócrifos

Escritos semejantes a los libros canónicos, pero que no pertenecen al canon de las Escrituras (EHJ, 57-60).

Auténtico
- Lo que proviene de tal autor (palabra de Jesús, relato de Lucas) o pertenece a tal libro (versículos de Mt).
- Aquello cuya verdad o autoridad es indiscutible.

Canon de las Escrituras
- Del griego *kanôn*: regla (de donde «regla de fe»).
- Lista de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, oficialmente reconocidos por la Iglesia como inspirados por Dios (EHJ, 47-52).

Catequesis
- Enseñanza oral y elemental que, viniendo a continuación del anuncio evangélico, preparaba al bautismo o seguía inmediatamente a este último (Lc 1,4).
- Al contexto catequético corresponde la enseñanza de la doctrina *(didaché)* en un nivel más o menos avanzado (Mt 28,20; Hch 2,42; 18,25; Gál 6,6). (EHJ, 194-196; 269-275).

Centón
- Del latín: *cento*: vestidura hecha de varios piezas o remiendos.
- Reunión de citas escriturísticas procedentes de diversos libros (EHJ, 263-264).

Central, punto (cf. *Núcleo*)

Cita

Pasaje de la Escritura traído a colación en un texto con el fin de aclarar este último.

Contexto vital
- En crítica literaria, la situación histórica o vital en que

se ha «formado» una tradición literaria.
- Suelen, por ejemplo, distinguirse:
  - según sus actividades características, los contextos litúrgico, misionero (EHJ, 265-280; 300-313).
  - según el contenido de la fe, los contextos pascual y prepascual.
- No confundirlo con las coordenadas de los sucesos (lugar, tiempo); la determinación de estas últimas pertenece a la crítica histórica.

Crítica histórica

Ciencia que trata de determinar la historicidad del relato de un suceso, o la autenticidad de una palabra: esto sucedió. Tal cosa fue dicha por fulano (EHJ, 37-40).

Crítica literaria

Ciencia que trata de establecer la historia y el sentido de un texto (EHJ, 25-31).

Crítica textual

Ciencia que trata de reconstituir el texto original a partir de las variantes que ofrecen las versiones manuscritas.

Economía

- Del griego: arte de administrar (*nomos*: ley) una casa (*oikos*).
- Designa la organización de un todo, de un estudio, o bien la distribución orgánica de una vida.

Escatología

- Tocante ya a los últimos tiempos, ya al fin del mundo.
- Para el cristiano, los últimos tiempos son inaugurados por la venida de Jesús y concluirán con su retorno en la parusía.

Estructura

- De latín, que significa construcción, edificio.
- Vasto conjunto formado a partir de pequeñas unidades literarias.
- Este término caracteriza la composición, la arquitectura, la orientación de dicho conjunto: las partes reunidas se hallan conscientemente organizadas en función de un todo (estudio VII).

Exégesis

Ciencia que trata de determinar el sentido de un texto o de una obra literaria.

Forma

- Por oposición al contenido, el modo en que una cosa se presenta o expresa.
  Lo que da firmeza y estabilidad a los materiales reunidos.
- Se aplica preferentemente a las pequeñas unidades literarias.
- Término de alcance más reducido que «género literario».

Formgeschichte

- Método de crítica literaria que trata de describir «la historia de la formación del evangelio» determinando los

estratos sucesivos de la formación evangélica a partir de las diversas formas en que ésta se expresó (EHJ, 236-242; 301-313).
— «Formar» no significa inventar, sin «dar forma estable» a un material preexistente.

Género literario
— Modo de expresarse en una forma fija.
— Implica la apropiación, en una visión personal, de cierta manera estable y común de vivir, actuar, pensar, escribir (EHJ, 36-37).
— Además de los géneros que se refieren a las palabras de Jesús (*logia*, reglas de vida, parábolas, etc.), los evangelios presentan sus actos bajo la forma de relatos de milagro, sentencias encuadradas, diálogos, relatos sobre Jesús, sumarios, etc. (EHJ, 239-242).
— Su determinación corresponde a la crítica literaria y no reclama inmediatamente un juicio de crítica histórica.

Inclusión

Procedimiento por el que una unidad literaria se encierra entre dos palabras o frases semejantes.

Kerigma
— Del vocablo griego *kerygma*: proclamación, predicación.
— Anuncio de Jesús, convertido por su resurrección en Cristo, Señor, Salvador.
— En sentido lato, engloba la catequesis; es la respuesta, a modo de eco, a la experiencia que la Iglesia adquiere del Señor vivo (EHJ, 256-257; 302-304).

Logion (Logia)
— Vocablo griego que significa: palabra, sentencia.
— Sentencia que no pertenece necesariamente al contexto en que se encuentra: Mt 5,13, 5,15 (EHJ, 283-284).

Mashal
— Término hebrero que puede significar proverbio, adagio, enigma.
— Elemento característico de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento.
— Proverbio incisivo (Mt 15,15: Lc 4,23) o comparación desarrollada (Is 5,1-5).

Midrash
— De un vocablo hebreo que significa: «buscar», «investigar».
— Según este género literario, practicado en el judaísmo, el autor trata de explicar un pasaje de la Escritura en función del tiempo actual.
— No debe asimilarse a la fábula ni a la fabulación legendaria.

Núcleo

Palabra, frase, tema de una unidad literaria en que se concentra el efecto pretendido por el escritor.

Padres de la Iglesia

Cristianos de los primeros siglos que, por la unión de su

santidad y de su doctrina, ejercen en la Iglesia una paternidad espiritual.

Parábola
Comparación tomada de la vida coriente, que nos introduce en las realiades divinas (EHJ, 332-334; 386-389).

Parusía
— Palabra griega: venida, presencia.
— Vocablo especializado en designar el retorno de Cristo al fin de los tiempos.

Pascual
— Tocante al tiempo de Pascua.
— Más especialmente, lo que la fe de los primeros cristianos condensa en la resurrección de Jesús.

Perícopa
— Pasaje que puede «re-cortarse» *(peri-koptô)* dentro de un todo más vasto: por ej., la curación del leproso, Mc 1,40-44 (EHJ, 237-238).

Prepascual
Relativo al período de la vida terrena de Jesús (EHJ, 341-353).

Presinóptico
Estadio de la tradición evangélica, anterior a la redacción de los sinópticos.

Primitivo
Designa la tradición, el texto o contexto más antiguos, lo más próximos a los acontecimientos.

Quiasmo
— Del griego *khiasma*: cruce.
— Distribución de las palabras de una frase o de los elementos de una perícopa, de suerte que se correspondan de dos en dos alrededor de un centro que no siempre va explícito (A B C D X D' C' B' A'):
vg.: Quien quiera salvar su vida (A) la *perderá* (B).
Quien *pierda* su vida por mi causa (B') la hallará (A'). Mt 16,25. (EHJ, 176-177).

Redaccional
Pasaje cuyo estilo ha sido retocado por un autor con un fin determinado.

Relato catequístico
— Género literario en el que la enseñanza constituye el núcleo del pasaje.
— Véase «Sentencia encuadrada», por ej. el relato de la tempesta calmada según Mt (EHJ, 238-239; 269-275).

Relato de milagro
Género literario de un relato qus refiere un milagro según una forma determinada (EHJ, 239-240; *supra,* pp. 105s).

Relato sobre Jesús
Género literario de un relato en el que el interés se dirige no al milagro o a una palabra, sino a la persona de Jesús. Por ejemplo la transfiguración, la entrada de Jesús en Jerusalén (EHJ, 240-241).

Re-lectura
Reasunción de un texto modificado en función de una

nueva coyuntura que suscita un nuevo interés.

Secuencia

— Sucesión de perícopas organizadas para formar un conjunto orgánico. Por ejemplo, la jornada de Cafarnaún (Mc 1,21-38) o los tres primeros milagros referidos por Mt 8,1-17 (EHJ, 230-231).

— Para las colecciones, **véase** EHJ, 284-289.

Secundario

— Se opone a primitivo.

— Texto retocado

— Contexto modificado.

Sentencia encuadrada

— Perícopa cuyo interés se centra no en el acontecimiento como tal, sino en una palabra de Jesús a la que el relato sirve de marco.

— El acontecimiento puede ser un milagro (curación del hombre de la mano seca, Mc 3,1-5), una controversia (el tributo al César, Mt 22,15-22**), un episodio (Jesús bendeciendo a los niños, Mt 19,13-15**). (EHJ, 238-240.)

Setenta (Los)

Traducción griega del Antiguo Testamento, llevada a cabo según la leyenda por setenta doctores judíos; según la historia, por numerosos autores que se sucedieron entre los años 250 y 150 a. C.

Símbolo

— «De modo general los símbolos son materiales con los que se constituye un repertorio lingüístico, un pacto social, una garantía de reconocimiento mutuo entre varias libertades» (E. Ortigues).

— Realidad significante, que introduce en el mundo de los valores por ella expresados y a los cuales pertenece.

— No debe identificarse:
  - ni con la alegoría, pues la realidad es primera respecto de la idea;
  - ni con la forma o estructura, puesto que el contenido es inseparable de la expresión;
  - ni con signo, porque el símbolo participa en aquello que representa.

— Distinguir:
  - el símbolo convencional, producido por la sociedad;
  - el símbolo tradicional, constitutivo de la sociedad.

Simbólico

Según la filosofía del que lo emplea, este término implica o no la realidad del hecho que califica. Nosotros, cuando decimos que un milagro es simbólico, lo caracterizamos, mas no por ello negamos su historicidad.

Sinóptico

— Etim.: que permite abarcar de una sola mirada varios elementos (*sun*: con; *optikos*: relativo a la vista).

— Los tres primeros evangelios son llamados sinópticos por-

que, dentro de una trama común, presentan numerosas divergencias y semejanzas.

— Califica un esquema o cuadro (EHJ, 226-238).

Sumario

Forma literaria que presenta en resumen las palabras o hechos de Jesús, vg. Mc 3,11-12 (EHJ, 240-242).

Sutura

Vínculo artificial o secundario entre dos unidades literarias.

Targum

Paráfrasis aramea del Antiguo Testamento.

Tradición histórica

— Recuerdo transmitido de un suceso.

— Transmisión del recuerdo de un suceso.

Tradición literaria

Cadena de escritos referentes a un mismo tema y que va del manuscrito original al texto actual (EHJ, 227-230).

Tradición teológica

— Transmisión de la revelación.

— Todo lo que los apóstoles transmitieron para la vida y fe del pueblo de Dios, y que la Iglesia va manteneindo a lo largo de los siglos.

Unidad literaria

Perícopa o serie de perícopas organizadas.

Versión

— En crítica literaria es la puesta por escrito de una tradición.

— En crítica textual designa un manuscrito determinado.

INDICE ANALITICO